Les intellectuels juifs de Bagdad

Christians and Jews in Muslim Societies

VOLUME 3

The titles published in this series are listed at *brill.com/cjms*

Les intellectuels juifs de Bagdad

Discours et allégeances (1908-1951)

par

Aline Schlaepfer



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: Ecole de l'Alliance israelite universelle d'al-Hilla. Classes III et IV (juillet 1911). Source : AAIU.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Schlaepfer, Aline, author.
Title: Les intellectuels juifs de Bagdad : discours et allégeances (1908-1951) / by Aline Schlaepfer.
Description: Leiden ; Boston : Brill, [2016] | Series: Christians and Jews in Muslim societies ; volume 3 | Includes bibliographical references and index. | Description based on print version record and CIP data provided by publisher; resource not viewed.
Identifiers: LCCN 2015048853 (print) | LCCN 2015048606 (ebook) | ISBN 9789004305830 (E-book) | ISBN 9789004293168 (hardback : alk. paper)
Subjects: LCSH: Jews—Iraq—Baghdad—History—20th century. | Jews—Iraq—Baghdad—Politics and government—20th century. | Jews—Iraq—Baghdad—Intellectual life—20th century. | Jews—Iraq—Baghdad—Identity. | Intellectuals—Iraq—Baghdad—History—20th century. | Baghdad (Iraq)—Ethnic relations.
Classification: LCC DS135.I712 (print) | LCC DS135.I712 B378 2016 (ebook) | DDC 305.892/405674709041—dc23
LC record available at http://lccn.loc.gov/2015048853

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 2212-5523
ISBN 978 90 04 29316 8 (hardback)
ISBN 978 90 04 30583 0 (e-book)

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Table des matières

Remerciements

Toutes les personnes qui ont croisé ma route pendant ces années de recherche sur la communauté juive de Bagdad – à moins que ce ne soit moi qui ai croisé la leur – ont laissé leurs traces dans ce livre. Je tiens à adresser mes plus vifs remerciements à ceux qui m'ont accompagnée dès la première étape de ce travail, alors qu'il était encore à l'état de thèse, à commencer par Silvia Naef, qui m'a assuré de son soutien et de sa confiance tout au long de mon parcours, et dont les lectures attentives ont permis à ce travail d'aboutir. Ses encouragements aux moments cruciaux de mes recherches ont été salutaires. Ma reconnaissance va également à Charles Genequand, pour la richesse de ses commentaires et ses précieux conseils. Les suggestions et le suivi de Nelida Fuccaro m'ont été d'un secours indispensable pour orienter mes recherches, et son accueil chaleureux à la School of Oriental and African Studies m'a permis de les mener dans les meilleures conditions possibles. De même, les travaux et les rencontres régulières avec Orit Bashkin ont été une source constante d'inspiration. Je remercie chaleureusement Maurus Reinkowski de l'intérêt qu'il a témoigné pour mon travail depuis notre rencontre au cours de ma soutenance. Je tiens aussi à exprimer ma gratitude à Shmuel Moreh, Joseph Sassoon, Abbas Shiblak, Reuven Snir, Sasson Somekh et Sami Zubeida, qui ont bien voulu me faire généreusement part de leurs connaissances. Lors de la dernière phase – capitale – de ce travail, j'ai eu la chance de bénéficier des commentaires minutieux et du soutien précieux de Bernard Heyberger, Franca de Kort et Julien Brocard.

Je tiens également à remercier du fond du cœur les collègues et amis qui n'ont cessé d'alimenter ma réflexion et dont les remarques inappréciables ont permis d'améliorer cette recherche, à la faveur de discussions parfois interminables, à Beyrouth, à Genève, à Jérusalem, Or Yehuda, Petah Tiqvah, à Paris, à Londres, sur la route entre Erbil et Souleimaniye, ou, à défaut, sur les réseaux sociaux, et dans combien d'autres lieux encore. Je pense à Mahmud Abd al-Wahid Mahmud, Frédéric Abécassis, Ahmad Adil, Laïla al-Amine, Esther Ashkenazi, Daniel Barbu, Philippe Bourmaud, Elvire Corboz, Sandrine Keriakos, Mazin Latif, Fatin Muhsin, Caecila Pieri et Nadia Radwan.

Je remercie tous ceux qui ont accepté de répondre à mes questions, souvent sans souci des heures qui passaient, ou qui m'ont fait l'honneur de partager leurs archives familiales et leurs souvenirs : Asnat Abrahami, l'épouse de Sālim al-Ālūsī, Shimon Ballas, Abraham Barzilay, David Kheder Bassoon, Yacob Cohen, Joy Elyahou, Rachel Hakim, Murad al-Imari, Naïm Kattan, Rachel Khalastchi, Yehezkel Kodjman, Sami Mikhael, Shmuel Moreh, Maryam

al-Mulla, Shlomit Wi'am Patya Shaul, Nissim Rejwan, Avner Shaul, Menashe Somekh, Sasson Somekh, et Aida Zelouf. Je tiens à remercier tout particulièrement Daniel Shaul pour sa confiance, sa générosité et ses encouragements, de même qu'Elias Timan, Niran Bassoon-Timan et Émile Cohen qui, en me guidant à travers les méandres du dialecte juif de Bagdad et avant de me faire découvrir la *amba*, m'ont ouvert les portes d'une culture riche et fascinante et m'ont fait le cadeau de leur amitié. La valeur personnelle, familiale et mémorielle de ces documents et de ces échanges est immense.

Enfin, de façon plus personnelle, j'adresse ma profonde gratitude à mes très chers parents, Karen Reymond-Dorsay et Johannes U. Schlaepfer, sans qui ce travail n'aurait jamais pu voir le jour. Merci également de tout mon cœur à Joëlle Schlaepfer ; la présence d'une sœur est d'une valeur inestimable. Enfin, sans la tendresse de Laurent Perrelet, sa force tranquille et son sens de la planification, je n'aurais jamais pu écrire ce livre.

Table des illustrations

Abréviations

AAIU	Archives de l'Alliance israélite universelle, Paris.
ACICR	Archives du Comité international de la Croix-Rouge, Genève.
ACPJB	Archives du Centre du patrimoine juif babylonien, Or Yehuda.
AIU	Alliance israélite universelle.
CPAS	Collection personnelle d'Anwar Shā'ūl (conservées auprès de son fils Daniel Shaul), Ramat Gan.
CPSBMM	Collection personnelle de Salīm al-Baṣun et de Maryam al-Mullā (conservées auprès de leurs enfants Niran Bassoon-Timan et David Khedher Basson), Petah Tiqvah et Londres.
CO	Dossiers du Colonial Office, Commonwealth and Foreign and Commonwealth Offices, Empire Marketing Board, and Related Bodies, Public Record Office, National Archives, Londres.
FO	Dossiers créés et hérités par le Foreign Office, Public Record Office, National Archives, Londres.
PCI	Parti communiste irakien.
PI	Parti de l'Indépendance.
PND	Parti national démocratique.
PRO	Public Record Office, National Archives, Londres.
RARI	Rush, Alan de (éd.), *Records of Iraq* (*1914-1966*), vol. 1-10, Slough, Archives Ed., 2001.
RARHD	Rush, Alan de (éd.), *Records of the Hashimite Dynasties*, vol. 12, Slough, Archives Ed., 1995.

Note de lecture

La translittération arabe retenue ici suit le modèle de l'*Encyclopédie de l'islam*, et la translittération hébraïque celui de l'Académie de la langue hébraïque (2006). Les noms propres d'origine arabe seront orthographiés selon le modèle de la translittération arabe et les noms d'origine hébraïque le seront selon le modèle hébraïque, à moins que ceux-ci n'aient un équivalent arabe, auquel cas c'est ce modèle qui sera appliqué. Ainsi, on préférera « Yaʿqūb » à « Yaʿkov », partant du principe que la première translittération correspond à l'usage oral dans la sphère publique en Irak. Enfin, pour les termes ottomans, c'est la translittération à partir du turc qui fera foi. Dans certains cas, en raison d'un contexte où les frontières linguistiques entre arabe et ottoman ou entre arabe et hébreu sont souvent poreuses, ces schémas ne peuvent être appliqués de manière systématique. J'ai parfois dû prendre des décisions au cas par cas.

Quant aux personnes ayant publié dans des langues européennes, leurs noms seront orthographiés selon l'usage de l'alphabet latin choisi par l'auteur. Ainsi, on préférera « Nissim Rejwan » à « Nisīm Rijwān ». De même, pour certains mots arabes d'usage courant en français, comme « mollah », ainsi que pour les noms de villes, on adoptera la forme française telle qu'elle existe dans le dictionnaire Larousse.

L'emploi des capitales est conforme à la tradition francophone, ainsi de la première lettre des noms désignant les peuples, les ethnies et les nationalités sera écrite avec une majuscule – à part lorsqu'ils sont à l'état d'adjectif – , alors que la première lettre des noms désignant les fidèles d'une religion ou d'un dogme sera composée en bas de casse, qu'ils soient à l'état de substantif ou d'adjectif. À titre d'exemple, on écrira « un juif arabe » et « un Irakien musulman ».

L'indication de l'origine confessionnelle des personnalités examinées dans cette présente étude (par exemple « le journaliste chrétien Tawfīq al-Samʿānī ») permet d'aiguiller le lecteur contemporain. Il convient néanmoins de préciser que cette démarche est anachronique, car la religion des acteurs en question – alors considérée comme relevant de la sphère privée – ne figure que très rarement dans les sources étudiées.

L'astérisque [*] composé à la suite de la première occurrence du nom d'une personnalité juive renvoie à la notice biographique qui lui est consacrée en annexe.

Toutes les traductions de l'arabe sont les nôtres.

Introduction

Le 22 novembre 1969, Anwar Shāʾūl*, l'un des rares intellectuels juifs à vivre encore en Irak, était l'invité du programme télévisé irakien *Ahlan wa sahlan*[1]. En qualifiant l'œuvre du poète juif d'expression de « loyauté » (*al-ikhlāṣ*), de « tendresse » (*al-ḥanīn*) et de « fierté » (*al-iʿtizāz*) « patriotiques » (*al-waṭaniyya*), la présentatrice cherchait à définir une notion qui avait préoccupé les penseurs arabes musulmans, chrétiens et juifs, dès le XIXe siècle. Beaucoup s'étaient évertués à expliquer les origines de la nation et les fonctions du nationalisme dans la société moderne, en apportant des réponses aussi multiples que variées à la question qu'avait posée Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī : « Qu'est-ce que le nationalisme[2] ? » Alors qu'en 1940 il tentait, dans un essai, de déterminer le « sens de la conscience nationale » (*maʿnā al-waʿy al-qawmī*), le philosophe arabe chrétien Constantin Zurayq insistait sur le rôle de premier plan que les penseurs (*al-mufakkirūn*) jouaient dans ce processus : « La nation arabe vit aujourd'hui une phase difficile. [. . .] Dans ces circonstances, il est du devoir des penseurs de la nation d'affronter avec raison et sérénité le profond chaos dans lequel elle stagne[3]. » Tous ces questionnements ne laissèrent pas les juifs indifférents. Comme les chrétiens et les musulmans, ils furent eux aussi exposés à la production multiple des nationalismes au Moyen-Orient arabe – ethno-linguistiques, confessionnels, territoriaux – auxquels ils s'efforcèrent d'apporter leurs propres réponses.

À Bagdad, en 1908, de nombreux juifs réagirent ouvertement à la révolution jeune-turque. La communauté représentait alors près d'un tiers de la ville, sans compter les banlieues. Entre 1950 et 1951, des avions de la compagnie américaine Near East Transport Airline transportèrent près de 120 000 juifs irakiens, de Bagdad vers Chypre, pour rejoindre l'État d'Israël. Ce qui se passa entre ces deux événements est l'objet de ce livre. Sur la base des écrits que les intellectuels produisirent tout au long de cette période (presse, poésie, fiction, essais historiques, pamphlets et correspondances), et de témoignages extérieurs

1 Suʾdud al-Qādirī, « Conversation avec Anwar Shāʾūl » (« Muḥādatha maʿa al-ustādh Anwar Shāʾūl »), programme *Ahlan wa sahlan*, Bagdad Télévision, 22 novembre 1969 (retranscription CPAS).

2 Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī, « Qu'est-ce que le nationalisme ? » (« Mā hiya al-qawmiyya ? ») [1959], in Abū Khaldūn Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī (éd.), *Œuvres nationalistes de Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī* (*Al-Aʿmāl al-qawmiyya li Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī*), Beyrouth, Markaz dirāsāt al-waḥda al-ʿarabiyya, 1985.

3 Constantin Zurayq, *Conscience nationale* (*Al-Waʿy al-qawmī*), Beyrouth, Manshūrāt dār al-makshūf, 1940, p. 3.

 | DOI 10.1163/9789004305830_002

(employés des écoles de l'Alliance israélite universelle, intellectuels irakiens, représentants britanniques et internationaux), le présent ouvrage identifie les différentes stratégies mises en œuvre par les intellectuels juifs pour s'assurer une présence permanente au sein de la sphère publique en Irak, car « c'est seulement dans sa lumière que ce qui est apparaît véritablement et que tout devient pour tous tangible[4] ». Cette présence leur permettait de proposer leurs réponses à la question des nationalismes, d'affirmer leur loyauté et de transmettre à leur lectorat les valeurs fondamentales de la *conscience nationale*.

1 L'intellectuel moderne et l'État

L'usage commun souvent galvaudé du terme « intellectuel » tend à estomper la distinction fondamentale entre, d'un côté, un sens classique qui en fait un synonyme de « lettré », et, de l'autre, son sens moderne. Christophe Charle situe la naissance de l'« intellectuel » au sens politique lors de l'affaire Dreyfus, qui divisa la France à partir de 1898, lorsque des personnalités comme Émile Zola s'opposèrent pour la première fois en tant qu'intellectuels à l'élite politique, notamment au travers de leur fameux *Manifeste des intellectuels*[5]. Dans le contexte du Moyen-Orient arabe, l'historienne Nikki Keddie identifie deux types d'intellectuels. Elle disingue les « intellectuels traditionnels », une catégorie composée de théologiens, de juristes et de philosophes apparus entre l'avènement de l'islam et le processus d'occidentalisation engagé à la fin du XVIIe siècle, d'une catégorie d'« intellectuels modernes », comprenant des jeunes diplômés d'universités européennes, des réformistes musulmans et des nationalistes laïques. Ensemble, ces derniers formèrent « une nouvelle bourgeoisie[6] » réclamant des réformes sociales et politiques pour obtenir davantage de démocratie. Plus récemment enfin, Anne-Laure Dupont et Catherine Mayeur-Jaouen ont réaffirmé cette distinction. Elles différencient les lettrés religieux au sens classique (*ʿulamāʾ*) des penseurs modernes, les *muthaqqaf*-s. Ce second groupe est composé de personnalités issues d'une génération née, d'après leurs estimations, autour de 1910, « paré[s] d'une autorité scientifique acquise au sein des universités alors en plein essor, gagné[s] par le militantisme

4 Jürgen Habermas, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. M. B. de Launay, Paris, Payot, 1997, p. 15-16.

5 Christophe Charle, *Naissance des « intellectuels » (1880-1900)*, Paris, Minuit, 1990, p. 223.

6 Nikki R. Keddie, « Intellectuals in the Modern Middle East : A Brief Historical Consideration », *Daedalus*, vol. 101, nº 3, 1972, p. 50. Nous traduisons de l'anglais.

social et associatif et engagé[s] dans la vie politique[7] ». Il va sans dire que la datation n'a ici qu'une valeur indicative.

Par son engagement social et politique, l'intellectuel de la société moderne peut adopter une posture ouvertement hostile à l'État, en formulant des revendications sociales et politiques opposées à celui-ci. Il peut aussi être amené à jouer le rôle de « député », d'« agent » du groupe dominant, en transmettant à la société des valeurs définies par l'État. Il exerce en ce sens une forme d'« hégémonie non coercitive[8] » sur la société. Mais dans les deux cas, pour remplir sa fonction d'intellectuel moderne, c'est-à-dire pour agir au service de ses convictions, il doit maintenir sa position dans l'espace public afin que ses idées puissent être diffusées. Cela signifie que même l'intellectuel qui entre en conflit direct avec l'État est nécessairement amené à interagir avec celui-ci : peu à peu, il doit négocier ses droits dans l'espace public. Sans le soutien – même partiel – de l'État, l'intellectuel risque à tout moment de perdre cette visibilité qui donne un sens à sa fonction[9]. À l'inverse, l'État peut choisir de se rapprocher de l'intellectuel, comme il peut décider de se l'aliéner. Mais, dans une société moderne, l'État a besoin de relais sociaux et culturels s'il veut transmettre les valeurs dont il est porteur auprès du peuple[10]. Cet aspect se révèle particulièrement déterminant s'agissant de la question des nationalismes. Dans sa fonction de transmetteur des valeurs de la « communauté imaginée » – d'après l'expression consacrée de Benedict Anderson – l'intellectuel représente en effet un partenaire de choix pour l'appareil d'État, qui voit en lui un vecteur privilégié pour instiller les valeurs nationalistes. Dès lors, si l'intellectuel moderne, en vertu de la nature revendicatrice de son statut, tend naturellement à s'opposer à l'appareil d'État et si l'État, par sa nature hégémonique, tend logiquement à s'opposer à l'intellectuel moderne, un rapport d'interdépendance peut s'établir entre ces deux acteurs. Ils adoptent dès lors

---

7 Anne-Laure Dupont et Catherine Mayeur-Jaouen, « Monde nouveau, voix nouvelles : États, sociétés, islam dans l'entre-deux-guerres », in Anne-Laure Dupont et Catherine Mayeur-Jaouen (éd.), *Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres. REMMM*, n° 95-98, Aix-en-Provence, Edisud, 2002, p. 10.

8 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* [1971], Londres, Lawrence & Wishart, 2010, p. 5-23.

9 Edward Said, *Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures*, Londres [etc.], Vintage, 1994, p. 1-23.

10 Alain Dieckhoff « Introduction », in Alain Dieckhoff et Riva Kastoryano (éd.), *Nationalismes en mutation en Méditerranée orientale*, Paris, CNRS, 2002, p. 5.

un *modus vivendi* dont les expressions peuvent varier, en fonction du contexte et de la période[11].

À Bagdad, de nombreux intellectuels se prêtèrent ainsi à ce jeu. Chez les hommes de lettres, le poète d'origine kurde Jamīl Ṣidqī al-Zahāwī (1863-1936), le sunnite Maʿrūf al-Ruṣāfī (1877-1945) et le chiite Muḥammad Mahdī al-Baṣīr (1895-1974) par exemple, étaient souvent choisis pour réciter leurs vers aux cérémonies nationales, alors que, dans d'autres circonstances, ils n'hésitaient pas à critiquer l'État hachémite. Chez les journalistes, le chrétien Rufāʾīl Buṭṭī (1900-1956), également invité d'honneur de nombreuses cérémonies officielles, fut emprisonné en 1930 en raison de ses positions politiques trop sévères à l'égard du gouvernement, quoiqu'il continuât à exercer sa profession après sa sortie de prison. Pourtant, en Irak comme ailleurs au Moyen-Orient arabe, l'intellectuel semble s'être affirmé toujours plus contre l'État, tout au long du XXe siècle, jusqu'à se l'aliéner[12]. Dans les années 1950, en Irak, le terme *muthaqqaf* était ainsi devenu synonyme de « marxiste », tant il incarnait l'opposition au royaume hachémite[13].

Quant au *muthaqqaf* juif de Bagdad, on peut se demander si les trajectoires qu'il emprunta furent différentes ou similaires à celles des autres intellectuels irakiens. Les conflits sans cesse plus violents en Palestine mandataire, qui seront discutés dans le chapitre 1 d'une part, et les vives tensions entre les acteurs politiques irakiens pro-allemands et pro-alliés, qui seront abordées dans le chapitre 2 d'autre part, eurent des répercussions majeures et sans précédent sur la condition des juifs en Irak. Ces facteurs, en plus de la création de l'État d'Israël en 1948, aboutirent, à terme, au « grand déracinement » des juifs, après qu'ils eurent passé toutefois plus de deux millénaires dans la région[14]. La communauté juive connut, en ce sens, un sort différent des autres communautés d'Irak. Il faut pourtant s'efforcer d'éviter de céder à la tentation téléologique que nous inspire l'idée qu'il existe, aujourd'hui, un État pour les juifs. Avant de le savoir, ni les *muthaqqaf*-s juifs, très peu sensibilisés à la cause

---

11 Leslie Tramontini, « The Struggle for Representation : The Internal Iraqi Dispute over Cultural Production in Baathist Iraq », in Stephan Milich, Friederike Pannewick, Leslie Tramontini (éd.), *Conflicting Narratives : War, Trauma and Memory in Iraqi Culture*, Wiesbaden, Reichert, 2012, p. 25-48.

12 Hamzah Dyala, « Introduction », in Hamza Dyala (éd.), *The Making of the Arab Intellectual, Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood*, Londres, Routledge, 2013, p. 1.

13 Salaam Yousif, « Le déclin de l'intelligentsia de gauche en Irak », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, nº 117-118, 2007, p. 53.

14 Georges Bensoussan, *Juifs en pays arabes. Le grand déracinement (1850-1975)*, Paris, Tallandier, 2012.

du sionisme pour des raisons que nous discuterons dans le chapitre 3, ni les autres *muthaqqaf*-s n'envisageaient la possibilité d'une solution étatique pour accueillir les juifs d'Irak. Ceux-ci n'étaient en ce sens pas perçus comme une entité nationale à part ou étrangère. La question que nous nous poserons n'est donc pas de savoir « pourquoi ou comment les juifs ont disparu », mais plutôt « comment ceux qui, parmi les juifs, s'exprimèrent dans l'espace public s'y sont pris pour affirmer leurs revendications sociales et politiques ». Quelles stratégies élaborèrent-ils pour conserver l'équilibre entre leur rôle d'intellectuel engagé contre l'État et celui d'« agent des valeurs de l'État » ?

Parce qu'elle a l'ambition d'examiner les intellectuels juifs et non la communauté juive irakienne comme ensemble prétendument homogène, cette étude complète la tradition historiographique consacrées aux juifs d'Irak, inaugurée par Nissim Rejwan* et par Abbas Shiblak[15]. Leurs conclusions, qui ont posé les jalons indispensables de cette tradition, tendent toutefois à négliger les importants clivages sociaux, culturels et linguistiques qui ont divisé les différentes communautés juives en Irak, et le fossé parfois profond qui sépare la sphère privée de la sphère publique, c'est-à-dire le discours des intellectuels qui s'expriment dans l'espace public de l'avis que l'on partage avec ses proches, chez soi. Cette distinction fondamentale a été relevée par Shmuel Moreh au fil de ses études sur les écrivains juifs irakiens, en particulier dans *Nouvelles d'écrivains juifs d'Irak* (*1924-1978*), où il retrace les courants littéraires arabes ayant contribué à la formation du genre de la nouvelle chez les intellectuels juifs en Irak[16]. Plus récemment, Reuven Snir a traité plus généralement de leur production littéraire – presse, poésie et fiction – , qu'il dissocie également de l'histoire des juifs irakiens en général. Les trois premiers chapitres de son étude sur les identités littéraires des juifs irakiens en Irak et en Israël sont consacrés à la période irakienne[17]. Cette approche est également présente chez Orit Bashkin, qui distingue l'histoire politique de l'histoire intellectuelle, sociale et culturelle, des juifs d'Irak[18]. Le présent livre complète enfin cette tradition, en s'intéres-

15 Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq : 3000 Years of History and Culture*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1985 ; Abbas Shiblak, *Iraqi Jews : A History of Mass Exodus* [1986], Londres, Saqi, 2005.

16 Shmuel Moreh, *Nouvelles d'écrivains juifs d'Irak* (*1924-1978*) (*Al-Qiṣṣa al-qaṣīra ʿinda yahūd al-ʿIrāq* [*1924-1978*]), Jérusalem, Magnes Press, 1981.

17 Reuven Snir, *Arabisme, judaïsme, sionisme, choc d'identités dans la littérature des juifs d'Irak* (*ʿAraviyut, Yahadut, Tsionut, maʿavak zehuyot bi-yetsiratam shel yehude ʿIrak*), Jérusalem, Mekhon Ben-Tsvi le-ḥeker kehilot yisra'el ba-mizraḥ, Yad Yitsḥaq Ben-Tsvi veha-universiṭa haʿivrit bi-yerushalayim, 2005.

18 Orit Bashkin, *New Babylonians : A History of Jews in Modern Iraq*, Stanford, Stanford University Press, 2012.

sant aux intellectuels *de Bagdad*, ou qui s'y sont installés. Avant la formation de l'État, entre 1920 et 1921, l'Irak était divisée en trois provinces ottomanes (Bagdad, Basra, Mossoul), chacune ayant sa propre administration. La *défragmentation* de ces trois provinces dans le processus d'étatisation ne se fit pas sans difficultés et eut des conséquences majeures sur la société irakienne[19]. Il convient par conséquent de distinguer les discours et les allégeances des juifs originaires de ces trois provinces.

2 Nations et nationalismes

Depuis les années 1970, les études portant sur les nationalismes au Moyen-Orient arabe s'intéressent de plus près à l'influence de l'intelligentsia professionnelle (les professeurs, les journalistes, les éditorialistes, les écrivains et les étudiants) dans la sphère publique, s'inspirant des résultats obtenus par les historiens modernistes du nationalisme[20]. Ce mouvement, impulsé par William Cleveland et Bassam Tibi, a permis de mettre en évidence le rôle joué par ces intellectuels, qui ont contribué dans une large mesure à former l'opinion publique en diffusant une littérature fortement empreinte de valeurs nationalistes[21]. De même, les travaux de Rashid Khalidi, Ernest Dawn, Philip Khoury et Lucie Ryzova ont permis de mettre en lumière le rôle que les intellectuels issus de la classe moyenne jouèrent dans la diffusion des idées nationales. Ils ont examiné en particulier le processus de formation d'une classe moyenne urbaine, l'*efendiyya*, et ses effets sur la mise en place d'une culture moderne[22].

Concernant l'origine des nationalismes au Moyen-Orient arabe, l'apport des penseurs chrétiens du *Bilād al-shām*, comme Ibrāhīm al-Yāzijī et Buṭrus

---

19 Sami Zubeida, « The Fragments Imagine the Nation : The Case of Iraq », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 34, nº 2, 2002, p. 205-215.

20 Israel Gershoni, « Rethinking the Formation of Arab Nationalism in the Middle East, 1920-1945, Old and New Narratives », in Israel Gershoni et James Jankowski (éd.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, New York, Columbia University Press, 1997, p. 3-25.

21 William A. Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist : Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*, Princeton, Princeton University Press, 1971 ; Bassam Tibi, *Arab Nationalism : A Critical Enquiry* [1981], New York, St. Martin's Press, 1990.

22 Philip Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism : The Politics of Damascus (1860-1920)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 ; C. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism : Essays on the Origins of Arab Nationalism*, Urbana, Londres, University of Illinois Press, 1973 ; Rashid Khalidi (éd.), *The Origins of Arab Nationalism*, New York, Columbia University Press, 1991 ; Lucie Ryzova, *The Age of the Efendiyya : Passages to Modernity in National-Colonial Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

al-Bustānī dès la fin du XIXe siècle, ne fait aujourd'hui plus aucun doute. Les travaux de George Antonius, puis ceux d'Albert Hourani et de Hisham Sharabi ont montré que les chrétiens syro-libanais grâce aux relations étroites qu'ils nouèrent avec les missionnaires occidentaux (européens et américains), furent particulièrement réceptifs aux différents courants de la pensée nationaliste moderne. Ils les adaptèrent au contexte syrien, les diffusèrent dans leurs écoles et s'exprimèrent relativement tôt sur la nécessité de créer une solidarité collective fondée sur l'emploi de la langue arabe[23]. On en a conclu que les Arabes n'avaient pas développé un sens profond de l'identité collective en dehors des solidarités religieuses et communautaires, avant que le nationalisme européen – principalement d'influences française et allemande – ne rayonnât au Moyen-Orient arabe à la fin du XIXe siècle. L'adaptation imparfaite des schémas européens au contexte arabe expliquerait « le flou ou la confusion [...] dans la notion de nation arabe[24] » qu'observe Sylvia Haim. Une littérature plus récente (Ernest Dawn, Keith Watenpaugh, Hasan Kayalı et Leyla Dakhli) a toutefois démontré que le nationalisme ne s'est pas seulement nourri de cette relation privilégiée que les communautés chrétiennes entretenaient avec l'Occident. Cette nouvelle génération d'historiens a en effet mis en évidence le rôle majeur que jouèrent les *Tanzimat* (« réformes ») ottomanes au XIXe siècle et la révolution jeune-turque en 1908 dans le processus de construction des identités nationales[25]. Le nationalisme au Moyen-Orient arabe ne serait donc pas simplement une pâle copie schématique et imparfaite des nationalismes européens, comme on l'a longtemps pensé, mais procéderait d'un syncrétisme complexe, dont les composantes extérieures – allemande et française, certes,

---

23 George Antonius, *The Arab Awakening*, Londres, H. Hamilton, 1938 ; Albert Habib Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Londres, Oxford University Press, 1962 ; Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West : The Formative Years (1875-1914)*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1970.

24 Sylvia Haim, *Arab Nationalism : An Anthology*, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 40. Nous traduisons de l'anglais.

25 C. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism : Essays on the Origins of Arab Nationalism*, op. cit. ; Keith David Watenpaugh, *Being Modern in the Middle East : Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class*, Princeton, Princeton University Press, 2006 ; Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks : Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire (1908-1918)*, Berkeley, University of California Press, 1997 ; Leyla Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes, Syrie et Liban (1908-1940)*, Paris, Karthala, 2009.

mais également ottomane, turque et d'autres encore – s'enchevêtrèrent et se croisèrent suivant une logique qui leur fut propre[26].

L'Irak est un exemple particulièrement éloquent de la pluralité de ces influences. La province de Bagdad fut particulièrement touchée par la réottomanisation des structures de l'empire, après que, dans cette même région, les Turcs vainquirent les Mamelouks, et ce, malgré la distance géographique avec Istanbul. Si la question des répercussions de l'ottomanisation sur la formation du nationalisme dans la société irakienne mérite encore d'être approfondie, l'étude d'Édouard Méténier sur le « moment 1908 » à Bagdad met en lumière les bouleversements majeurs qui ébranlèrent la société bagdadienne après le rétablissement de la Constitution[27]. Parallèlement, une multitude de micro-nationalismes territoriaux aurait existé avant l'irakisation du nationalisme, comme Reidar Visser l'a démontré dans son étude sur les origines du séparatisme dans la province de Basra[28]. Par la suite, la question du nationalisme fut profondément enrichie par l'arabisme, intimement liée qu'elle est aux origines hachémites de la monarchie, au moment de la création de l'État irakien. Après la formation de l'État en effet, l'Irak devint un haut lieu du nationalisme arabe, note Reeva Simon[29]. Enfin, Peter Wien a mis en lumière la multiplicité des facteurs internes à la société irakienne qui conduisirent à la formation des nationalismes, tandis qu'Orit Bashkin en a analysé les expressions[30]. La diversité de ces conclusions, on le comprend, est à l'image de la pluralité des influences idéologiques qui ont façonné le nationalisme en Irak. Au terme « confusion » qu'énonce Haim, nous préférerons donc celui de « concomitance » de discours sur la nation.

---

26 Shalini Randeria utilise le terme *entangled* pour désigner ce phénomène. Shalini Randeria, « Entangled Histories : Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in Post-colonial India », in John Keane (éd.), *Civil Society – Berlin Perspectives*, New York, Berghahn, 2006, p. 213-242.

27 Édouard Méténier, « Le moment 1908 à Bagdad : connections personnelles et convergences politiques entre la mouvance salafiste et le mouvement consitutionaliste », in François Georgeon (éd.), *L'Ivresse de la liberté. La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, Louvain, Peeters, 2011, p. 317-386.

28 Reidar Visser, *Basra, the Failed Gulf State : Separatism and Nationalism in Southern Iraq*, Münster, LIT, 2005.

29 Reeva Simon, *Iraq Between the Two World Wars : The Creation and Implementation of a Nationalist Ideology*, New York, Columbia University Press, 1986, p. 68-69.

30 Peter Wien, *Iraqi Arab Nationalism, Authoritarian, Totalitarian and pro-Fascist Inclinations (1932-1941)*, Londres et New York, Routledge, 2006 ; Orit Bashkin, *The Other Iraq : Pluralism in Hashemite Iraq*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

Après la création de l'État irakien, cette diversité semble s'être progressivement réduite à deux visions de l'histoire nationale. Eric Davis explique qu'au cours de la première décennie de son existence, l'État vit s'affronter deux courants politiques : les acteurs de la révolution irakienne de 1920 contre les Britanniques (*thawrat al-ʿishrīn*), principalement des chiites et des sunnites, qui avaient formé la Garde de l'Indépendance (Ḥaras al-istiqlāl), puis le Parti national (al-Ḥizb al-waṭanī). Ils insistaient sur la pluralité des composantes de la société irakienne et adoptèrent une vision « irakiste » de la nation. Le second groupe, al-ʿAhd (l'Alliance), fondé à l'origine à Istanbul en 1912 par des officiers arabes majoritairement sunnites et qui s'étaient battus au côté du chérif Ḥusayn de La Mecque pendant la révolte arabe de 1916 contre les Ottomans, vit le jour sous le nom d'al-ʿAhd al-ʿirāqī à Bagdad en 1918, sur l'initiative de Yāsīn al-Hāshimī. Dans l'indépendance du pays, ils ne voyaient quant à eux qu'une étape intermédiaire conduisant à la constitution d'un État panarabe, sur la base d'une alliance entre les élites sunnites des différents pays arabes. Ces deux visions concurrentes se prolongèrent dans les années 1930. D'une part, le club al-Muthannā, fondé sous le patronage du ministère de l'Éducation, favorisait une vision panarabe de la nation. D'autre part, al-Ahālī, un groupe de jeunes progressistes et démocrates, défendait les valeurs irakistes, au nom d'une justice sociale pour les mondes ouvrier et rural irakiens. Enfin, après le coup d'État de Rashīd ʿĀlī al-Gaylānī en 1941, la sphère publique fut marquée par un conflit idéologique et politique entre les membres du Parti communiste irakien, relais du discours irakiste, et les élites politiques panarabes rattachées au Parti de l'Indépendance (Ḥizb al-istiqlāl)[31].

Ces intrigues politiques opposant le camp « irakiste » au camp « panarabe » donnèrent naturellement naissance à deux mémoires historiques irakiennes, elles aussi opposées. Davis identifie une tension entre, d'une part, un patriotisme territorial irakien (*al-waṭaniyya*), fondé sur le patrimoine antique mésopotamien, et d'autre part un nationalisme basé sur l'existence d'un patrimoine arabo-islamique, dont les origines remontent à l'Empire abbasside (*al-qawmiyya*). Dans les écrits des différents acteurs politiques en question, on identifie clairement deux « communautés de discours[32] » en compétition, c'est-à-dire deux champs discursifs et lexicaux panarabe et irakiste. Cette tension, d'abord sous une forme embyonnaire, puis de façon omniprésente dans l'espace public irakien, exerça-t-elle une influence sur la construction des

31 Eric Davis, *Memories of State, Politics, History, and Collective Identity in Modern Iraq*, Berkeley, University of California Press, 2005, p. 14-16.

32 James Gelvin, *Divided Loyalties, Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 145.

identités nationales chez les intellectuels juifs à Bagdad ? À quelle communauté de disccours peut-on les associer ? Alors qu'on a souvent conclu que les intellectuels juifs s'identifièrent à un discours strictement irakiste en raison de l'origine multiconfessionnelle de ses acteurs, l'omniprésence de cette tension dans la sphère publique aurait-elle pu les conduire à adopter, du moins en partie, les codes terminologiques du panarabisme ?

3 Structure et note sur les sources

Dans notre première partie, intitulée « Ottomanisme, arabisme, irakisme : allégeances impériales et nationales (1908-1929) », nous nous interrogerons sur les premières conséquences de la formation du nationalisme à Bagdad. Les réactions enthousiastes des juifs – comme celles qui ont été observées chez d'autres composantes de la population – à l'annonce du rétablissement de la constitution ottomane en 1908 trahissent leur attachement aux modèles socio-politiques proposés par les Jeunes-Turcs. Ces réactions annoncent, en un sens, les difficultés majeures auxquelles le gouvernement de Fayṣal Ier dut faire face lors de la formation de l'État hachémite, pour s'assurer de l'allégeance de ses sujets. Celui-ci s'appliqua à promouvoir le concept de *patrie pour tous* (*al-waṭan lil-jamīʿ*) en vue d'éradiquer le legs ottoman en matière de communautés religieuses (*millet*). Dans cette entreprise, le discours contre le communautarisme (*ṭāʾifiyya*) s'avéra un instrument particulièrement efficace. Il offrit ensuite une visibilité à des intellectuels juifs méticuleusement sélectionnés pour véhiculer des valeurs nationalistes pluralistes et non confessionnelles, notamment lors de cérémonies publiques. Cette première partie met cependant en évidence les nombreuses difficultés avec lesquelles ces intellectuels juifs furent aux prises pour diffuser, à travers leur presse, une vision harmonieuse et plurielle de la nation.

En 1929, on observe un changement radical dans l'orientation politique des acteurs en question, en raison de nombreux désaccords au sein de la communauté juive sur la question de ses allégeances politiques, sur celle des conflits qui éclatèrent en Palestine cette année-là et sur la question brûlante du nouveau traité anglo-irakien finalement signé en 1930. Dès lors, un discours anticolonial et d'opposition se fit jour dans le paysage politique des intellectuels juifs, témoin la presse et la littérature d'opinion qui apparurent alors, et dont l'expression la plus aboutie fut la publication de l'hebdomadaire *al-Ḥāṣid*, dirigé par Anwar Shāʾūl. La réflexion porte plus particulièrement sur les relations que les intellectuels juifs entretenaient avec le groupe al-Ahālī, dont la participation au coup d'État de 1936 ainsi qu'au gouvernement qui s'ensuivit

fut substantielle. En conséquence du changement qui s'opéra dans leur statut, les intellectuels juifs explorèrent de nouvelles options, tant dans la posture qu'ils adoptèrent face à l'État que dans leur manière de promouvoir le nationalisme, lequel se panarabisa progressivement. Ces réflexions constitueront le fil rouge de notre seconde partie intitulée : « Naissance d'une presse et d'une littérature d'opinion (1929-1941) ».

Enfin, la troisième partie, « Anciennes et nouvelles allégeances : le sionisme, le communisme et les partis de gauche (1941-1951) », se concentre sur les conséquences qui découlèrent du coup d'État mené par le leader nationaliste Rashīd ʿĀlī al-Gaylānī en 1941 sur l'activité intellectuelle des juifs. Cette décennie, souvent présentée comme la période des « nouvelles allégeances » – de nombreux juifs rejoignirent les rangs du Parti communiste irakien et ceux des cellules sionistes – fut pourtant aussi celle d'une « voie alternative » pour les intellectuels juifs fidèles à d'anciennes allégeances politiques et idéologiques, notamment au groupe al-Ahālī. Un événement en particulier illustre cette question : des intellectuels juifs adhèrent à des partis politiques de gauche reconnus officiellement en 1946 par le gouvernement de Tawfīq al-Suwaydī. Profitant d'une position de force dans la sphère publique, ils s'approprièrent les codes terminologiques d'un panarabisme dont les agents étaient en perte de vitesse, dans l'objectif de se présenter comme les porte-parole d'un « véritable nationalisme ».

Tout chercheur engagé dans une démarche visant à établir une histoire intellectuelle moderne est tenu de se pencher sur une grande variété de sources, car « l'intellectuel est un objet glissant pour l'historien[33] », note Leyla Dakhli. La presse, tout d'abord, occupe une place de choix, car elle est le forum par excellence où peut s'exprimer l'intellectuel moderne. La poésie et la fiction viennent ensuite, qui représentent des sources indispensables de recherche dans la mesure où elles sont souvent l'expression d'une littérature engagée : l'exaltation et la glorification caractéristiques du genre romantique servirent à renforcer la ferveur nationaliste, tandis que le réalisme qui lui succéda permit d'exprimer une forme de solidarité à l'égard de la frange défavorisée de la société[34]. Enfin, ces intellectuels produisirent aussi des essais historiques, politiques et philosophiques consacrés à des questions de société, de même que quelques allocutions radiophoniques et des correspondances, toutes sources qui représentent également un matériau central. Les archives de

33 Leyla Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes, Syrie et Liban (1908-1940)*, op. cit., p. 9.

34 Sabry Hafez, « The Modern Arabic Short Story », in Muhammad M. Badawi (éd.), *Modern Arabic Literature* (*The Cambridge History of Arabic Literature*, vol. 4), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 292-304.

l'Alliance israélite universelle à Paris (AIU), qui consistent surtout en des échanges épistolaires entre Paris et Bagdad et en des rapports publiés dans leur bulletin annuel, rapportent des témoignages précieux de personnalités extérieures à la communauté – les rapports étant souvent rédigés par des professeurs d'origine européenne installés à Bagdad – sur la condition des juifs. Enfin, les rapports du Colonial and Foreign Office conservés aux Archives nationales à Londres fournissent de nombreux détails sur les intellectuels, en particulier quand ils entrèrent en conflit avec le régime en place.

Elie Kedourie note que la profusion de témoignages sur l'histoire arabe apparus après la fin de la Seconde Guerre mondiale sous la forme de Mémoires et d'autobiographies – phénomène qui se répandit à partir des années 1970-1980 chez les juifs irakiens – constitue un nouvel ensemble de sources d'une grande valeur[35]. Chez les juifs en particulier, cette « mémoire artificielle » fait office d'« auxiliaire de l'oubli[36] », caractéristique des communautés menacées de disparition. Michel Foucault, qui se pencha sur l'architecture du récit autobiographique dans sa forme intrinsèque en s'interrogeant sur les modes d'existence du discours, considère le récit comme une source permettant de documenter moins le passé que le présent de l'auteur[37]. L'historien peut toutefois trouver dans les autobiographies et les Mémoires des données qui l'aideront à reconstituer le passé qu'il examine : une date, un événement, une interview ou un article retranscrit, et bien d'autres choses encore. Philippe Lejeune affirme en effet que l'auteur d'une autobiographie s'engage à dire la vérité au travers d'un *pacte autobiographique* passé entre l'auteur et le lecteur, lequel pacte garantit le caractère non fictif du texte, notamment à travers le titre (autobiographie, Mémoires)[38]. Par la suite, Tetz Rooke a affirmé qu'une démarche semblable pouvait être observée dans la littérature arabe. En effet, si les œuvres ne font pas toujours usage de termes techniques garantissant que l'auteur est explicitement identique au narrateur, d'autres moyens sont mis en œuvre pour ce faire[39]. Outre les termes arabes courants, tels que *sīra dhātiyya* (« autobiographie ») ou *mudhakkirāt* (« Mémoires »), on trouve dans les textes utilisés pour cette études des termes comme *al-ʿumr* (« vie »), *dhikrayāt* (« souvenirs »), *qiṣṣat ḥayā* (« histoire de vie »), ou simplement *ḥayātī* (« ma vie »), ou plus

35 Elie Kedourie, *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, Londres, Frank Cass, 1974, p. 178.

36 Richard Marienstras, « Histoire, mémoire, oubli », in Foulek Ringelheim (éd.), *Les Juifs entre la mémoire et l'oubli*, Bruxelles, Revue de l'université de Bruxelles, 1987, p. 99.

37 Michel Foucault, « What Is an Author ? », in Josué V. Hariri (éd.), *Textual Strategies : Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, Londres, Methuen, 1980, p. 143.

38 Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique* [1975], Paris, Seuil, 1996, p. 13-46.

39 Tetz Rooke, *In My Childhood : A Study of Arabic Autobiography*, Stockholm, Stockholm University, 1997, p. 71.

spécifiquement *Ṭarīqī ilā* (« ma route vers »). Ce pacte, enfin, est également valable pour les témoignages oraux, s'il est établi au préalable entre l'informant et le chercheur. Ici encore, en suivant Foucault, le témoignage oral documente le présent dans lequel il est produit. Mais on ne doit pas pour autant nier le passé qu'il s'efforce d'exprimer[40]. Il existe par conséquent deux manières d'étudier un récit oral ou écrit de nature autobiographique – l'approche de Foucault et l'approche de Lejeune – qui ne sont heureusement pas mutuellement exclusives[41].

4 La communauté juive au XIXe siècle : entre ottomanisation et européanisation

Après avoir connu une période de prospérité du IXe au VIIIe siècle av. J.-C., la situation des royaumes d'Israël et de Judah se transforma de manière tangible dans le courant de la seconde moitié du VIIIe siècle sous la pression croissante de l'Empire assyrien. Le royaume d'Israël fut annexé, sa capitale Samarie détruite en 722 av. J.-C., et une partie de la population du royaume déportée en Assyrie. L'attention de l'empire se tourna ensuite vers le royaume de Judah, dont la capitale, Jérusalem, fut assiégée par Sénachérib en 701 av. J.-C. Le siège fut levé après que l'Égypte fut intervenue dans le conflit – le royaume de Judah évita ainsi l'annexion – mais la région demeura néanmoins sous la coupe de l'Assyrie une grande partie du VIIe siècle av. J.-C. Dans la seconde moitié du même siècle, l'Empire assyrien fut lui-même menacé par l'essor d'une nouvelle puissance régionale, Babylone, qui, à la suite de la bataille de Karkémish en 605 av. J.-C., imposa son emprise sur le Levant. Dans ce contexte, Nabuchodonosor, roi de Babylone, lança plusieurs campagnes militaires contre Judah. Jérusalem fut donc de nouveau assiégée en 597 av. J.-C., comme l'attestent notamment les chroniques babyloniennes. Le roi de Judah, ainsi que plusieurs milliers d'hommes choisis pour leur savoir-faire – principalement des artisans et des membres de l'élite politique – furent déportés vers les villes de l'Empire babylonien, dans le but de contribuer à leur restauration. En 587 av. J.-C., lors d'une seconde intervention de l'Empire babylonien, le Temple de Jérusalem, le palais royal et « toutes les maisons[42] » de la ville furent détruits, événement

40 Jan Vansina, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 1961, p. 97-117.

41 Özkan Ezli, « Lejeune and Foucault or : A Name With No Identity », in Olcay Akyildiz *et alii* (éd.), *Autobiographical Themes in Turkish Literature : Theoretical and Comparative Perspectives*, vol. 6, 2007, p. 11-49.

42 2 Rois 25, 8-12 ; Jérémie 39, 8-10 ; 52, 12-14 ; 2 Chroniques 36, 19-21.

qui marqua le début de l'exil babylonien. Le dernier roi de la dynastie néobabylonienne, Nabodonide, fut renversé en 539 av. J.-C. par le Perse Cyrus. On apprend par les livres d'Esdras et Néhémie, dont les récits se déroulent pendant la période historique comprise entre la conquête de Cyrus et la seconde moitié du Vᵉ siècle av. J.-C., que lorsque la région passa sous contrôle perse, les Judéens exilés obtinrent le droit de circuler librement à l'intérieur des frontières de l'Empire achéménide. Certains retournèrent à Jérusalem, où la reconstruction du Temple fut achevée en 515 av. J.-C., alors que d'autres restèrent là où ils avaient été exilés, comme ce fut le cas du roi déchu de Judah, Yoyakīn, et de ses fils[43].

Après la division des territoires conquis par Alexandre le Grand, et les guerres qui opposèrent ses successeurs, la Mésopotamie passa sous la domination des Séleucides d'Antioche, qui devait durer près de deux siècles. Les privilèges dont les juifs avaient joui sous le règne des Perses ainsi que la liberté de pratiquer leur culte furent préservés. De même, lorsque au IIᵉ siècle av. J.-C. la région passa sous le contrôle des Parthes, une dynastie militaire d'origine iranienne, le *statu quo* en matière de statut légal des communautés fut encore une fois maintenu. En 224 apr. J.-C. toutefois, date de la chute de l'Empire parthe aux mains des Sassanides, leur statut changea. Sous cette nouvelle dynastie iranienne, les juifs durent abandonner de nombreuses pratiques rituelles, même si peu de sources font état de véritables persécutions. C'est paradoxalement à cette même période pourtant que le travail d'« achèvement » (*Gemara*) de la *Mishna*, corpus de traditions d'origine orale accompagnant les Écritures, conduisit à la formation du Talmud de Babylone, le fondement de l'interprétation de la Loi. Les centres d'étude de la *Mishna* se déplacèrent en effet progressivement de Palestine (où s'est constitué le Talmud de Jérusalem) à Babylone, dans les trois grandes académies talmudiques de Sura, de Nehardea et de Pumbeditha[44].

Le règne sassanide prit fin lorsque les conquérants arabes firent leur apparition dans la région au milieu du VIIᵉ siècle. Par la suite, lorsque la dynastie arabe des Abbassides l'emporta sur les Omeyyades en 750, la capitale du

---

43 Terence C. Mitchell, « Israel and Judah From the Coming of Assyrian Domination Until the Fall of Samaria, and the Struggle for Independence in Judah (c. 750-700 BC) » ; « Judah Until the Fall of Jerusalem (c. 700-586 BC) » ; « The Babylonian Exile and the Restoration of the Jews in Palestine (586-c. 500 BC) », in John Boardman *et alii* (éd.), *The Assyrian and Babylonian Empires and Other States of the Near East, From the Eighth to the Sixth Centuries BC*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 320-460.

44 Theodor Lavi, « Babylonia », *Encyclopaedia Judaica*, vol. 4, Jerusalem, Keter Publishing House, 1971, p. 34-39.

califat arabo-musulman se déplaça de Damas à Bagdad. La ville devint par conséquent le cœur politique et administratif – mais aussi culturel et scientifique – de l'Empire musulman. Sous le nouvel ordre politique, le cadre légal des juifs en Mésopotamie se transforma alors une nouvelle fois. Les juifs se virent attribuer le statut de *dhimmī*-s, terme qui désigne le rapport de protection que l'État musulman doit aux autres religions révélées vivant en territoire musulman, à condition que ses membres reconnaissent la suprématie de l'islam et paient un impôt spécial, la *jizya*[45]. Les juifs conservèrent ce statut, dont les dispositions légales pouvaient parfois varier beaucoup en fonction du dirigeant et du lieu, et ce, jusqu'à la chute de l'Empire ottoman[46]. L'attitude des autorités ottomanes à l'égard de ce système, qui, au XIXe siècle, était encore loin d'être institutionnalisé[47], changea toutefois de manière radicale sous la pression des puissances extérieures. La France, la Russie et la Grande-Bretagne en particulier exercèrent une influence croissante sur la région, principalement par l'intermédiaire des communautés chrétiennes d'Orient. L'État ottoman, souhaitant d'une part respecter les normes juridiques islamiques pour légitimer son statut d'empire musulman et d'autre part répondre favorablement aux pressions des Européens, réforma en profondeur le statut des communautés non musulmanes. Le rescrit impérial *Hatt-ı Şerif* de Gülhane fut ainsi édicté par le sultan Abdülmecit en 1839 dans cette double perspective : « Ces concessions

45 Charles E. Bosworth, « The Concept of *Dhimma* in Early Islam », in Benjamin Braude et Bernard Lewis (éd.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire : The Functioning of a Plural Society*, New York, Holmes & Meier, 1982, vol. 1, p. 42.

46 Benjamin Lellouch, « Les juifs dans le monde musulman (XVe siècle-milieu XIXe siècle) », in Antoine Germa *et alii* (éd.), *Les Juifs dans l'histoire, de la naissance du judaïsme au monde contemporain*, Seyssel, Champ Vallon, 2011, p. 261-290.

47 Dans leur étude sur la société islamique et l'Occident, Hamilton A. R. Gibb et Harold Bowen (*Islamic Society and the West*, Londres, Oxford University Press, 1950) ont supposé que le système avait implicitement reconnu les juifs comme une *millet* dès la conquête de Constantinople par les Ottomans au XVe siècle. Cette hypothèse a longtemps marqué l'historiographie consacrée aux communautés non musulmanes dans le monde islamique, avant que les historiens ne s'aperçoivent de son anachronisme. Voir à ce propos les travaux de Benjamin Braude, « Foundation Myths of the *Millet* System », in Benjamin Braude et Bernard Lewis (éd.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire : The Functioning of a Plural Society*, op. cit., p. 69-88 ; Daniel J. Schroeter, « Changing Relationship Between the Jews of the Arab Middle East and the Ottoman State in the Nineteenth Century », in Avigdor Levy (éd.), *Jews, Turks, Ottomans : A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*, Syracuse (New York), Syracuse University Press, 2002, p. 88-107 ; Maurits Van Den Boogert, « Millets Past and Present », in Anne Sofie Roald et Anh Nga Longva (éd.), *Religious Minorities in the Middle East : Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, Leyde, Brill, 2012, p. 27-46.

impériales s'étendant à tous nos sujets, de quelque religion ou secte qu'ils puissent être, ils en jouiront sans exception. Une sécurité parfaite est donc accordée par nous aux habitants de l'Empire, dans leur vie, leur honneur et leur fortune, ainsi que l'exige le texte sacré de notre loi[48]. » Il s'agissait en réalité pour l'État de renforcer son pouvoir, en définissant la notion de « sujet » ottoman, et de réaffirmer l'ordre au sein des frontières de l'empire[49]. C'est dans ce même objectif que quelques années plus tôt déjà, en 1835, le grand-rabbinat ottoman avait été fondé à Istanbul, reconnaissant les juifs comme l'une des quatre communautés (*millet*-s) officielles, à côté des musulmans, des Grecs et des Arméniens. Cette démarche visait à centraliser l'autorité politico-religieuse du judaïsme ottoman, le grand-rabbinat d'Istanbul (*hahambaşı*) devenant le leader de tous les juifs ottomans ; il décidait désormais de la désignation et des éventuels licenciements des *hahambaşı*-s de chacune des provinces ottomanes. Ce rescrit inaugura l'ère dite des *Tanzimat*, ensemble des réformes visant à moderniser le système politique tout en maintenant le pouvoir et la légitimité de la Sublime Porte[50].

Le décret de réforme de 1856 (*Islahat fermanı* ou *Hatt-ı Hümayun* dans les sources occidentales), publié au nom du sultan Abdülmecit quelques semaines seulement avant la fin de la guerre de Crimée, avait en réalité été préparé par les ambassadeurs français et britannique à Istanbul, dans un contexte international très tendu entre la Russie d'une part et la coalition franco-anglo-ottomane d'autre part[51]. S'il comprenait légalement les juifs ottomans, le décret s'adressait en priorité aux chrétiens, enjeu majeur de la crise. Le décret réaffirmait les acquis du précédent édit impérial : « Chaque culte, dans les localités où ne se trouvent pas d'autres confessions religieuses, ne sera soumis à aucune espèce de restriction dans la manifestation publique de sa religion [...]. Vu que tous les cultes sont et seront librement pratiqués dans mes États, aucun sujet de mon Empire ne sera gêné dans l'exercice de la religion qu'il professe et ne sera d'aucune manière inquiété à cet égard. Personne ne pourra

48 *Hatt-ı Şerif* de Gülhane, 1839. Traduction de Henry Laurens, « Judaïsme et communauté confessionnelle au Proche-Orient », in Abdelwahab Meddeb et Benjamin Stora (dir.), *Histoire des relations entre juifs et musulmans*, Paris, Albin Michel, 2013, p. 273.

49 Maurus Reinkowski, « Introduction », in Maurus Reinkowski et Hakan Karateke (éd.), *Legitimizing the Order : The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leyde, Brill, 2005, p. 1-11.

50 Frédéric Abécassis, et Jean-François Faü, « Les juifs dans le monde musulman à l'âge des nations (1840-1945) », in Antoine Germa *et alii* (éd.), *Les juifs dans l'histoire, de la naissance du judaïsme au monde contemporain*, p. 548-555.

51 Maurits Van Den Boogert, « Millets Past and Present », art. cité, p. 35.

être contraint à changer de religion[52]. » Le texte imposait en outre de nouvelles mesures dans les domaines fiscal et militaire, comme l'abolition de la *jizya* et la conscription[53]. À la suite de l'édit impérial, de nouvelles réformes furent proposées par les représentants juifs sous la forme d'un « Règlement du rabbinat » (*Hahamhane Nizamnamesi*) accepté par le pouvoir central en mai 1865. Ce texte prévoyait l'établissement de trois institutions communautaires, l'Assemblée générale (*meclisi umumi*), le Conseil laïque, ou temporel (*meclisi cismani*) et le Conseil religieux, ou spirituel (*meclisi ruhani*). Le premier, composé de soixante laïcs et de vingt religieux, était responsable de l'élection des neuf membres du Conseil laïque, des sept rabbins du Conseil spirituel ainsi que du grand-rabbin[54]. Ce système établissait les bases d'un véritable « État dans l'État[55] ». À ces quelques dates s'ajoutent enfin celles de 1869 et de 1876, la première marquant la loi ottomane sur la nationalité, selon laquelle était déclaré citoyen tout individu né sur territoire ottoman, et la seconde l'inauguration de la Constitution ottomane, qui offrait entre autres aux juifs, comme aux autres communautés, la possibilité de représenter leur communauté au Parlement. En théorie donc, le statut des juifs, comme celui des chrétiens, subit une transformation progressive, mais néanmoins fondamentale, préfigurant les bouleversements du XXe siècle, qui font l'objet de ce livre.

Dans les provinces turcophones et proches de la capitale, les sujets juifs ottomans adoptèrent plus facilement les codes discursifs et idéologiques des *Tanzimat* que dans les provinces plus reculées et arabophones de l'empire, où cette formalisation institutionnelle du « sujet » ottoman peinait à se matérialiser[56]. Ce fut le cas de Bagdad, où les pratiques locales, tant sur le plan politique que sur le plan religieux, demeurèrent en vigueur pendant longtemps encore. En outre, la nomination d'un référent religieux étant calquée sur le modèle de la hiérarchie ecclésiastique chrétienne, les communautés juives de l'empire, qui ne connaissaient pas de telles structures, peinaient souvent

---

52 *Hatt-ı Hümayun*, 1856. Traduction de Henry Laurens, *L'Orient arabe, Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 65-66.

53 Or, dans les faits, les juifs payaient désormais une taxe d'exemption au service militaire (*bedel-i askeri*) qui remplaçait en définitive la *jizya*.

54 Onur Yildirim, « *Hatt-ı Humayun* (Islahat Fermani), *1856* », *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, éd. Norman A. Stillman, Brill Online, 2014 ; Aksel Erbahar, « *Hahamhane* Nizamnamesi », *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, éd. Norman A. Stillman, Brill Online, 2014.

55 Heskel Ezra Elkebir, *Memoirs* (manuscrit non publié), 1967, p. 2.

56 Voir à ce propos Julia Cohen, *Becoming Ottomans : Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

à assimiler cette mesure[57]. Avant la nomination du premier *hahambaşı* pour la province de Bagdad en 1849, la direction politique de la communauté juive de Bagdad était assurée par un *nasi*, littéralement un « prince[58] », un dirigeant laïque chargé de collecter et de répartir les taxes. Le *nasi* faisait souvent partie des membres les plus fortunés de la communauté, et il n'était pas rare qu'il soit en même temps *nasi* et *sarrafbaşı*, ou trésorier en chef du gouvernement, comme ce fut le cas de la famille Gabay. En 1849, le système de représentation de la communauté changea, conformément aux réformes édictées par la Porte ; c'était désormais le *hahambaşı* de Bagdad qui dirigeait la communauté. Mais cette transition ne se fit pas sans résistance de la part des notables bagdadiens. En effet, le nouveau leader ne jouissait pas de pouvoirs aussi étandus que le *nasi*. Imposé par Istanbul, plutôt que choisi par la communauté elle-même, il souffrait d'un manque évident de prestige et surtout de soutien de la part des puissants notables locaux. En 1879, les rabbins de Bagdad présentèrent une pétition au gouverneur de Bagdad, où le *hahambaşı* Sason Eliah Smūḥa était accusé de corruption et de détournement de fonds du *bedel-i askeri* (taxe d'exemption au service militaire). Le gouverneur de Bagdad, cédant dans un premier temps aux pressions de la communauté juive, destitua Smūḥa, mais ce dernier fut réintégré dans ses fonctions à la suite de l'intervention du *hahambaşı* d'Istanbul. Une lutte acharnée de plusieurs années s'ensuivit alors entre Smūḥa et ses partisans d'une part, et son concurrent Elisha b. Nissīm Dangūr d'autre part, qui fut finalement nommé à la place du premier[59]. En 1910, d'après le dragoman du consul-général britannique en Irak J. G. Lorimer, le *hahambaşı* ne jouissait toujours d'aucune véritable autorité au sein de sa propre communauté. Le rapport du dragoman nous apprend en effet que son influence, ainsi que celle des divers conseils, n'était que formelle, le pouvoir reposant alors encore principalement entre les mains de quelques riches notables et commerçants de Bagdad :

> In contradistinction to past days, the clergy enjoy no influence over their co-religionists. The Chief Rabbi is under the influence of [...] really

57 Daniel J. Schroeter, « Changing Relationship Between the Jews of the Arab Middle East and the Ottoman State in the Nineteenth Century », art. cité, p. 95.

58 Le terme est souvent traduit par « prince », mais il désigne à l'origine plus largement un leader politique, avec une connotation monarchique de lignée davidique. Geoffrey Herman, *A Prince Without a Kingdom – The Exilarch in the Sasanian Era*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, p. 1-2.

59 David Solomon Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad*, Letchworth, S. D. Sassoon, 1949, p. 122-123 et 157-164.

> influential personages of the community who belong to the richest class and he is, so to speak, a mere puppet in their hands[60].

En somme, dans les faits, il semble que les réformes stambouliotes n'aient pas été appliquées de manière efficace à Bagdad avant le début du XXe siècle, en raison d'un rejet massif de l'influence politique ottomane, dont les mesures étaient considérées comme étrangères et, par conséquent, illégitimes.

Cette résistance aux changements imposés de l'extérieur se traduisit également dans le domaine de l'éducation. Il existait, pour les communautés juives, une relation de protection semblable à celle que les Européens accordaient aux chrétiens d'Orient par l'intermédiaire des écoles. Cet intérêt pour la cause des « juifs d'Orient », en particulier chez les Français et les Britanniques, mais aussi chez les Allemands, se manifesta après la célèbre « affaire de Damas », qui éclata en 1840 et au cours de laquelle des notables juifs, avant d'être arrêtés puis torturés, furent accusés de s'être livrés au meurtre rituel d'un prêtre catholique. Les représentants de la communauté de Damas s'adressèrent directement à la communauté juive d'Istanbul, qui s'empressa à son tour de demander de l'aide aux communautés juives d'Europe. Le Consistoire central de France et le Board of Deputies of British Jews mandatèrent sur place d'importantes personnalités dans le but de négocier leur libération. La délégation comprenait sir Moses Montefiore et son secrétaire L. Loewe, Adolphe Crémieux, vice-président du Consistoire central et futur fondateur de l'Alliance israélite universelle (AIU) et enfin Salomon Munk, célèbre orientaliste franco-allemand. Après avoir reçu ces dignitaires juifs, Mehmet Ali, alors gouverneur de Syrie, accorda la libération des prisonniers, publia une proclamation d'innocence et un décret impérial dénonçant l'accusation de meurtre rituel contre les juifs. Cette affaire connut un grand retentissement auprès des communautés juives d'Europe, qui prirent conscience de la nécessité de venir en aide à leurs frères de par le monde, en particulier en Orient. Mais plus qu'une simple victoire diplomatique, l'« affaire de Damas » servait aussi de prétexte à Montefiore et Crémieux pour prêcher en terres ottomanes les avantages de l'éducation européenne. Crémieux résida quelques temps en Égypte, où il fonda deux écoles au Caire, et Montefiore résida principalement à Istanbul, où son secrétaire et lui-même s'entretinrent longuement avec

---

60 H.D.S., « Account of the Jewish community at Baghdad », Baghdad, 17 février 1910 ; retranscription in Elie Kedourie, « The Jews of Baghdad in 1910 », *Middle Eastern Studies*, vol. 7, n° 3, 1971, p. 358.

les notables locaux sur la nécessité de moderniser l'éducation[61]. Les écoles Montefiore furent établies à Jérusalem au milieu des années 1850[62].

Contrairement à celle qui était accordée aux chrétiens, cette protection provenait toutefois principalement d'initiatives caritatives privées venues de notables juifs français et indépendantes du Consistoire. Les membres de la Commission d'organisation de l'AIU, fondée à Paris en 1860 pour venir en aide aux juifs dans le besoin à travers le monde, insistaient en effet pour distinguer leur démarche de celle « purement national[e] » du Consistoire et, *a contrario*, sur la nature « universelle »[63] de leur mission, qu'ils envisageaient comme une occasion d'amener « la civilisation [qui] n'a pas encore pris possession de la plupart de ces contrées[64] ». À l'origine, l'AIU aspirait à soutenir les juifs de par le monde, quel que soit leur lieu de résidence, mais les efforts de ses fondateurs se déployèrent en particulier et très vite dans les différentes provinces de l'Empire ottoman et au Maroc. « Dans certaines contrées de l'Orient, il y a toute une œuvre de régénération sociale à entreprendre en faveur de nos coreligionnaires[65] », assuraient les membres du Comité dans le deuxième bulletin de l'association fraîchement établie, en décembre 1860. Et pour eux, le meilleur moyen de les tirer de « l'inertie où languissent ces intelligentes populations, écrasées [...] par cette servitude morale qui naît de l'ignorance » était « d'agir sur les générations à venir. Des écoles ! d'un bout du monde à l'autre, c'est le cri de notre époque[66] ». En 1862, la Société de l'AIU ouvrait sa première école au Maroc.

À Bagdad, l'école de l'AIU fut fondée en 1864, suivie quelques années plus tard par l'école pour filles Laura Khaḍḍūrī, en 1893. Dès sa création cependant, les instituteurs se trouvèrent aux prises avec la colère de certains cercles religieux qui les accusèrent d'hérésie, comme en témoigne une lettre datée du

61 Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews, The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey (1860-1925)*, Bloomington (Indiana), Indianapolis, Indiana University Press, 1990, p. 1-8.

62 Rachel Simon, « Jewish Female Education in the Ottoman Empire », in Avigdor Levy (éd.), *Jews, Turks, Ottomans : A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*, op. cit., p. 134.

63 *Alliance israélite universelle* (1er bulletin, 2e partie), Paris, décembre 1860, p. 7-8.

64 *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, Paris, janvier 1865, p. III. Voir également Aron Rodrigue, *De l'instruction à l'émancipation, les enseignants de l'Alliance israélite universelle et les Juifs d'Orient (1860-1939)*, trad. J. Carnaud, Paris, Calmann-Lévy, 1989 ; en particulier la deuxième partie, qui traite de la « mission civilisatrice » de l'Alliance, p. 75-152.

65 *Alliance israélite universelle* (1er bulletin, 2e partie), Paris, décembre 1860, p. 14.

66 *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, Paris, janvier 1865, p. III-IV.

16 juin 1868 et adressée au consul de France à Bagdad. Les cosignataires, un groupe d'une vingtaine de jeunes étudiants de l'école de l'AIU, se montraient fâchés de ce que les rabbins rejettent l'éducation moderne :

> Nous commencions déjà à connaître suffisamment les langues française et anglaise, mais malheureusement, nos rabbins nous accusant *faussement d'irréligion* viennent aujourd'hui mettre des entraves à nos progrès en nous menaçant de nous excommunier avec nos parents si nous ne quittons point l'école. [...] Cette accusation n'est qu'une odieuse calomnie tramée par de sourdes intrigues[67].

Le consulat de France à Bagdad adressa à son tour une lettre au président de l'AIU à Paris dans laquelle il décrivit ses opposants comme des « gens stupidement fanatiques et d'une ignorance honteuse [...], qui affirment que l'école [de l'AIU] est un lieu de perdition pour les enfants, qui y deviennent athées[68] ». D'abord en raison de ces polémiques et ensuite faute de moyens financiers, l'école dut fermer ses portes quelques années seulement après son inauguration. Ce fut grâce au don d'Albert ʿAbdallah Dāwud Sason (1818-1896), un commerçant juif installé à Bombay, que l'école put rouvrir ses portes en 1872. Le problème idéologique semblait persister auprès de la population juive locale, puisque une nouvelle lettre du consulat de Bagdad insiste sur la difficulté de convaincre des bienfaits de l'éducation de l'Alliance : « leur ignorance et je suis obligé de le dire hélas ! leur fanatisme les [rendent] pour la plupart rebelles à toute tentative de civilisation qu'ils sont disposés à considérer comme atteinte à la foi de leurs ancêtres[69] ». Mais, pour affirmer publiquement son soutien à la nouvelle institution, le grand-rabbin ʿAbdallah b. Ibrāhīm Somekh* envoya son propre fils suivre les cours de l'école une fois réouverte, contribuant ainsi à la faire accepter au sein de la communauté juive. De plus en plus fréquentée par les juifs, elle l'était également des musulmans et des chrétiens :

67 Lettre d'étudiants de l'école de l'Alliance israélite universelle adressée au consul de France à Bagdad Edmond Pellissier de Reynaud, Bagdad, 16 juin 1868 (IRAK I C 01, AAIU). Souligné dans le texte.

68 Lettre du consul de France à Bagdad Edmond Pellissier de Reynaud adressée au président de l'Alliance israélite universelle, Bagdad, 23 juin 1868 (IRAK I C 01, AAIU).

69 Lettre du consulat de France à Bagdad adressée au président de l'Alliance israélite universelle, Bagdad, 4 avril 1877 (IRAK I C 01, AAIU).

> À chaque réouverture des classes, c'est un monceau de lettres de recommandation sur notre table. Tous les grands personnages de la ville y passent : Juifs, Chrétiens, Beys et Pachas Musulmans[70].

En 1911, un nouveau conflit opposa cette fois des instituteurs favorables à un enseignement des sciences en hébreu, alors que d'autres insistaient pour maintenir le français comme langue principale. Une association juive en Allemagne proposa alors que l'allemand devienne la langue d'enseignement, mais cette proposition fut rejetée et les enseignements continuèrent à être dispensés en français et en arabe. Tous niveaux confondus, l'école, en 1913, comptait un millier d'élèves environ[71]. Les polémiques se tassèrent avec le temps, car l'école faisait peu à peu ses preuves, mais la méfiance demeura. Heskel Elkebir, un homme d'affaires juif de Bagdad et ancien étudiant de l'Alliance, écrivit en effet : « [The parents] feared the school might turn [the children] into atheists. However, it was soon overcome, common sense prevailed[72]. »

Mais plus qu'une expression d'« ignorance » ou de « fanatisme », cette résistance trahissait en réalité une profonde méfiance à l'égard d'une institution considérée comme étrangère. L'exemple de l'école Midrash Talmud Torah illustre cet aspect : fondée entre 1832 et 1833, cette école, qui proposait un niveau supérieur d'enseignement de la Torah, comptait en 1880, soit près de cinquante ans après sa fondation, environ 1 000 élèves[73], et 2 700 en 1913[74]. Les diplômés de cette *Midrash* fondèrent à leur tour la première *yeshiva* (école talmudique dont la méthode d'enseignement avait disparu depuis le XIVe siècle) en 1840. En 1854, l'école fut sensiblement agrandie et rebaptisée Zilkha Yeshiva ou Midrash Zilkha selon les usages, et comptait parmi ses fondateurs le rabbin ʿAbdallah b. Ibrāhīm Somekh[75]. Elle proposait un enseignement plus approfondi aussi bien des disciplines religieuses que des nouvelles disciplines d'études modernes et scientifiques. Anwar Shāʾūl*, qui fréquenta la Midrash

---

70 Rapport annuel de l'école pour garçons de Bagdad, 1900 ; cité par Eliahou Cohen, *L'influence intellectuelle et sociale des écoles de l'Alliance israélite universelle sur les Israélites du Proche-Orient*, thèse non publiée, Institut des études islamiques, Paris, 1962, p. 21-22.

71 ʿAbd al-Razzāq al-Hilālī, *Histoire de l'éducation en Irak pendant la période ottomane (1638-1917)* (*Taʾrīkh al-taʿlīm fī l-ʿIrāq fī l-ʿahd al-ʿuthmānī [1638-1917]*), Bagdad, Sharikat al-ṭabʿ wa-l-nashr al-ahliyya, 1959, p. 207.

72 Heskel Ezra Elkebir, *Memoirs*, op. cit., p. 51.

73 Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq : 3000 Years of History and Culture*, op. cit., p. 189.

74 ʿAbd al-Razzāq al-Hilālī, *Histoire de l'éducation en Irak pendant la période ottomane (1638-1917)* (*Taʾrīkh al-taʿlīm fī l-ʿIrāq fī l-ʿahd al-ʿuthmānī [1638-1917]*), p. 208.

75 « Hakham Abdallah Somekh », *The Scribe, Journal of Babylonian Jewry*, nº 36, septembre 1989, 4, www.dangoor.com (consulté le 19 août 2015).

Talmud Torah, en parle comme d'un « passage de l'ère confuse des *kuttāb*-s à celle des écoles organisées ». Il oppose ici le système rigide des écoles religieuses traditionnelles – nommées *kuttāb*-s chez les juifs comme chez les musulmans – à un système méthodique et discipliné caractéristique des écoles modernes. Il expose la stratégie de démocratisation de ce nouveau système :

> L'établissement de l'école *Midrash* fut une mesure judicieuse permettant d'[...]étendre l'enseignement religieux [...] – alors restreint à un nombre limité de personnes qualifiées – à un enseignement populaire plus vaste, accessible à tout juif souhaitant acquérir une éducation religieuse parallèlement à l'apprentissage des disciplines scientifiques[76].

Shā'ūl souligne à la fois l'évolution démocratique de la scolarité, puisque la frange « populaire » de la communauté pouvait dès lors bénéficier d'une éducation, et l'importance des « disciplines scientifiques » (*al-dunyawiyya*). De même, Ibrahim al-Kabir*, sans s'étendre sur l'enseignement dispensé par la Midrash Talmud Torah, précise tout de même que la qualité de l'enseignement était considérée comme meilleure que dans les autres *kuttāb*-s. Il avait lui-même suivi son éducation talmudique dans cette école[77]. Ces témoignages montrent que les acteurs religieux locaux n'étaient pas opposés par principe à l'enseignement des sciences modernes puisqu'ils l'avaient eux-mêmes encouragé. C'est le caractère étranger de l'AIU qui rebutait, bien plus que son caractère moderne.

Comme l'a montré Zvi Yehuda, les représentants de la communauté juive avaient déployé tous leurs efforts pour moderniser leur système éducatif par leurs propres moyens. C'est pourquoi ils appréhendaient avec une certaine méfiance les méthodes de l'AIU, qu'ils considéraient comme une tentative d'acculturation[78]. Ce constat rejoint les conclusions auxquelles sont arrivés Roderic Matthews et Matta Akrawi au terme de leur étude sur l'éducation dans les pays arabes, qui leur avait été commandée par l'American Council on Education en 1945. Ils affirment que les nouvelles institutions scolaires d'aspiration moderne, comme la Midrash Talmud Torah, firent perdre à long

76 Anwar Shā'ūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 1980, p. 50-52.

77 Ibrahim al-Kabir, *My Communal Life, or Death of a Community* (manuscrit non publié), 1967, p. 75.

78 Zvi Yehuda, « Iraqi Jewry and Cultural Change in the Educational Activity of the Alliance Israélite Universelle », in Harvey E. Goldberg (éd.), *Sephardi and Middle Eastern Jewries*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, p. 143.

terme le monopole aux écoles de l'AIU, précisément parce que les familles juives préféraient envoyer leurs enfants dans les institutions administrées par les communautés juives locales plutôt que dans une école considérée comme étrangère[79]. De fait, avant 1911, on ne dénombre aucune adhésion en qualité de membre de la Société de l'Alliance à Bagdad[80]. En réalité, les écoles et la Société de l'Alliance étaient fréquentées, puisque la liste de 900 membres que l'on compte en 1911 pour la seule ville de Bagdad comprend vraisemblablement des affiliations antérieures qui n'auraient pas été enregistrées. Mais l'absence d'adhésions formelles est en soi l'indicateur d'un dysfonctionnement majeur, ou du moins d'un dialogue difficile entre Paris et Bagdad.

Comme pour les questions politiques, les réformes éducatives semblent avoir éveillé la méfiance de certains membres de la communauté face aux influences extérieures. Ceux-ci entrèrent donc dans un conflit avec leurs coreligionnaires qui accueillaient ces réformes avec plus de bienveillance. En d'autres termes, c'est la réception au processus double d'ottomanisation et d'européanisation plus ou moins forcée des structures éducatives et politiques de la communauté juive de Bagdad qui fut à l'origine des tensions qui se firent jour entre différentes parties de la communauté. Cette division d'origine générationnelle et sociale – et qui se reproduira sous différentes formes plus tard, comme nous le verrons – prouve qu'une partie de la communauté juive de Bagdad se montrait systématiquement méfiante à l'égard de toute ingérence extérieure, qu'elle fût stambouliote ou franco-britannique, si celle-ci mettait en péril son statut, alors qu'une autre répondait favorablement aux réformes extérieures, pour peu qu'elles servent ses intérêts. En ce sens, on ne peut donc attribuer à la communauté juive de Bagdad de cette fin de XIXe siècle d'alliance naturelle ou indéfectible avec l'une ou l'autre partie extérieure. De même par la suite, la communauté fut divisée face à la victoire des Jeunes-Turcs et face à la politique de turquification qui s'ensuivit, puis face à la présence politique, administrative et économique du mandat britannique. Jusqu'à leur départ en 1951, les membres de la communauté juive continuèrent à suivre leurs intérêts propres, à s'allier à ceux qui les servaient et à s'opposer à quiconque les menacerait. En gardant ces considérations à l'esprit, nous entendons examiner dans ce livre les processus de construction d'allégeances politiques, idéologiques et nationales de cette communauté au cours de la première moitié de XXe siècle.

79 Roderic D. Matthews et Matta Akrawi, *Education in Arab Countries of the Near East*, Washington D.C., American Council on Education, 1949, p. 211 ; voir également Nissim Rejwan, *The Last Jews in Baghdad, Remembering a Lost Homeland*, Austin, University of Texas Press, 2004, p. 186.

80 *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, nº 36, Paris, décembre 1911, p. 184-190.

En dépit de ces nombreux déboires politiques et de la résistance aux réformes stambouliotes et européennes – en particulier sur la question du leadership et de l'éducation – , la transformation des structures commença de se faire sentir dans le paysage politique, social et urbain des juifs de Bagdad au début du XXe siècle. Si le processus d'ottomanisation était souvent perçu comme une ingérence dans les affaires locales, les réformes produites dans le cadre des *Tanzimat* étaient dans l'ensemble favorables à l'essor des communautés non musulmanes, et donc aux juifs. Ceux-ci prirent progressivement part à la vie politique, en particulier après 1869, lorsque Midhat Paşa fut nommé gouverneur de la province[81]. Le notable juif Menaḥem Ṣāliḥ Daniel devint membre du conseil administratif de la *vilayet* de Bagdad en 1869 avant d'en être élu représentant au premier et second Parlements ottomans (1876-1878) à la suite de la promulgation de la Constitution ottomane en 1876. Son neveu, Sason Ḥasqayl*, suivit sa voie en 1908[82].

Entre 1889 et 1890, la communauté connut toutefois une rupture temporaire dans son essor économique et politique, à l'origine en raison d'une épidémie de choléra qui frappa la ville au courant de l'été 1889. La maladie coûta la vie à 5 % de la population de Bagdad, et les quartiers peuplés par des juifs furent particulièrement touchés. Cette situation favorisa la diffusion de rumeurs selon lesquelles ils propageraient le choléra. La tension était à son comble lorsque le rabbin ʿAbdallah Somekh mourut en septembre, lui aussi victime de la maladie. Un cortège funéaire de plusieurs milliers de juifs fut organisé de la rive gauche à la rive droite du Tigre, où il devait être enseveli, faute de place dans le cimetière communal de la rive droite. Des affrontements éclatèrent en plein cœur de ce quartier musulman après l'arrivée du cortège juif ; des dizaines de personnes furent arrêtées et une commission d'enquête fut mandatée depuis Istanbul. À l'issue de ce long processus, le gouverneur de la province de Bagdad, Mustafa Amin Paşa, hostile aux juifs, fut démis de ses fonctions et remplacé par Tevfik Paşa, qui leur était favorable. Ainsi, comme le souligne Paul Dumont, la *pax ottomanica* s'appliquait aussi, en cette fin de XIXe siècle, aux sujets non musulmans du sultan, et ce, même dans les provinces

---

81 Orit Bashkin, « "Religious Hatred Should Disappear From the Land » – Iraqi Jews as Ottoman Subjects (1864-1913) », *International Journal of Contemporary Iraqi Studies*, vol. 4, no 3, p. 312.

82 Peter Wien, « Daniel, Menahem Ṣāliḥ », *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, éd. Norman A. Stillman, Brill Online, 2014.

reculées de l'empire[83]. Dans l'ensemble donc, les conditions de vie de la communauté juive de Bagdad s'améliorèrent.

La communauté de Bagdad constituait la troisième plus grande communauté juive de l'Empire ottoman, après celles de Constantinople et de Salonique, qui comptaient en 1910 respectivement 60 000 et 50 000 israélites. Longrigg estime qu'en 1900 déjà les juifs étaient presque plus nombreux que les sunnites, et dépassaient en nombre les communautés chrétiennes, persanes et turques à Bagdad. Malgré l'approximation vraisemblable de cette affirmation, elle indique que les juifs formaient une composante influente de la société bagdadienne, influence qui s'accrut au cours des premières décennies du XXe siècle. En effet, les changements instaurés par l'ensemble de ces réformes eurent des conséquences considérables sur la croissance démographique de la communauté juive à Bagdad. Les chiffres étant imprécis, les statistiques varient selon les témoignages. Mais d'après les rapports de l'AIU, la ville comptait 30 000 juifs en 1882, 35 000 en 1896, 45 000 en 1910, 50 000 en 1913 et jusqu'à 60 000 en 1922. Un rapport britannique de 1910 indique qu'ils étaient entre 35 000 et 50 000 à vivre à Bagdad cette année-là, pour une population totale de 150 000 habitants, soit environ le tiers. Cependant, ces chiffres ne semblent pas comprendre les banlieues, car Heskel Elkabir note quant à lui que si la population juive était bien d'environ 50 000 individus en 1910, la population totale de Bagdad, en comptant la ville et ses faubourgs, s'élevait à 250 000 habitants. Un dernier rapport indique qu'en 1934 les juifs étaient 80 000, représentant environ un quart de la population de Bagdad (hors les faubourgs). Le rapport britannique de 1910 indique que 5 % de la communauté juive de Bagdad étaient composés de commerçants et de banquiers, ou *ṣarrāf*-s, formant la « classe aisée ». La « classe moyenne », composée de petits commerçants, employés et détaillants, représentait quant à elle 30 % de la population juive de Bagdad. Enfin, les pauvres et les mendiants en représentaient 65 %[84].

---

83 Paul Dumont, « Les Juifs, les Arabes et le choléra. Les relations intercommunautaires à Bagdad à la fin du XIXe siècle », in Paul Dumont et François Georgeon, *Villes ottomanes à la fin de l'Empire*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 162-170.

84 Stephen Hemsley Longrigg, *Iraq (1900 to 1950) : A Political, Social and Economic History*, Londres et New York, Oxford University Press, 1953, p. 10. *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, nº 4, Paris, 1881-1882, p. 30 ; *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, nº 21, Paris, 1896, p. 85 ; *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, nº 35, Paris, 1910, p. 223 ; 228 ; 241 ; *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, nº 38, Paris, 1913, p. 132 ; H.D.S., « Account of the Jewish community at Baghdad », Baghdad, 17 février 1910 ; retranscription in Elie Kedourie, « The Jews of Baghdad in 1910 », art. cité, p. 358 ; rapport de J. Cohen au président de l'AIU, Bagdad, 8 avril 1922 (IRAK IV E 025, AAIU) ; rapport de Sasson au président

Un dernier mot, enfin, sur une particularité linguistique : il existait en Irak un dialecte arabe propre aux communautés juives, le « judéo-arabe ». Après la conquête islamique, la langue arabe se répandit au Moyen-Orient, au sein des communautés converties à l'islam aussi bien que de celles qui continuèrent à pratiquer leur culte, comme les chrétiens et les juifs. Dans le cas des communautés juives de Syrie et d'Irak en particulier, l'usage de la langue arabe supplanta l'araméen dans les centres urbains, dans le courant du VIIIe siècle[85]. Le terme « judéo-arabe » est employé pour désigner les différents dialectes arabes parlés par les communautés juives originaires de régions arabophones, et qui se distinguent des dialectes musulmans à différents niveaux grammaticaux, lexicaux et phonétiques. Dans le cas de Bagdad, l'étude comparative entre les dialectes chrétien, juif et musulman de Bagdad menée par Haim Blanc a montré que les différences sont notables tant du point de vue de la structure morphologique, phonologique et syntaxique, que du point de vue lexical. Sur le plan phonologique, l'influence non sédentaire, plus prononcée dans le dialecte parlé par les musulmans de Bagdad, est moins présente dans le dialecte juif, plus urbain. Cette distinction fait du judéo-arabe de Bagdad un dialecte mésopotamien de type *qeltu* (prononciation du *qāf* de l'arabe littéraire), terme qui désigne les dialectes parlés par les non-musulmans du Bas-Irak et par les populations sédentaires du reste du pays. Les populations musulmanes sédentaires et non sédentaires du Bas-Irak et non sédentaires du reste du pays utilisent, quant à elles, un dialecte de type *gelet* (prononciation « g » du *qāf* de l'arabe littéraire). L'influence de la langue vernaculaire d'origine, l'araméen, de la langue liturgique, l'hébreu, ainsi que du persan, est aussi à l'origine d'importantes divergences d'ordre lexical entre le judéo-arabe de Bagdad et les autres dialectes. En outre, lors du processus d'arabisation au VIIIe siècle, l'alphabet hébraïque servit à reproduire, par écrit, la langue arabe parlée par les juifs, phénomène scriptural également baptisé « judéo-arabe ». On le lit déjà sur des papyri du IXe siècle, et il fut utilisé par les communautés juives de Mésopotamie jusqu'à l'essor de la presse arabe à Bagdad en 1908, et certainement plus longtemps encore dans les écrits privés[86].

---

de l'AIU, Bagdad, 3 octobre 1934 (IRAK X E 104) ; Heskel Ezra Elkebir, *Memoirs*, op. cit., p. 17.

85 Dans certaines vallées, l'arabe ne supplanta jamais l'araméen, qui continua à être utilisé comme langue vernaculaire jusqu'à l'émigration, au milieu du XXe siècle. Geoffrey Khan, « Judaeo-Arabic and Judaeo-Persian », in Martin Goodman (éd.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 602.

86 Haim Blanc, *Communal Dialects in Baghdad*, Cambridge, Harvard University Press, 1964.

CHAPITRE 1

Ottomanisme, arabisme, irakisme : allégeances impériales et nationales (1908-1929)

1 La révolution de 1908 et son contrecoup

Dans son étude sur les liens entre arabisme et ottomanisme, Hasan Kayalı examine les conséquences des *Tanzimat* et de la révolution de 1908 sur la construction d'une identité collective arabe dans les provinces arabophones de l'Empire ottoman tardif. Il souligne l'existence de deux courants historiographiques distincts : l'un est principalement fondé sur la littérature ottomane ; l'autre est majoritairement axé sur une littérature en arabe. Le particularisme de ces deux approches a ainsi souvent empêché selon lui de construire une vision plus globale de l'influence de l'ottomanisme et du nationalisme turc sur la formation de l'arabisme[1]. Parallèlement, la vision de la première génération d'historiens du nationalisme, comme George Antonius dans *The Arab Awakening* (1938), a contribué à véhiculer l'image d'un régime ottoman tyrannique et despotique. Cette vision – renforcée par l'historiographie produite en Europe – tendait à se concentrer sur les influences européennes (principalement française et allemande) pour expliquer la formation du nationalisme au Moyen-Orient arabe, au détriment d'une approche intérieure, permettant d'établir les éléments constitutifs du nationalisme dans cette région[2]. En s'efforçant de créer des ponts historiographiques entre *monde ottoman* et *monde arabe*, ce chapitre examine la réception des nationalismes ottoman et turc chez les intellectuels juifs de Bagdad après la révolution jeune-turque de 1908, et ce, afin de comprendre leur attitude souvent équivoque face à l'arrivée des Britanniques à Bagdad en 1917.

Les opposants au sultan ottoman Abdülhamid II, dont les plus actifs fondèrent l'Union ottomane (*İttihad-ı Osmani*) à Istanbul en 1889, réclamaient le rétablissement de la Constitution suspendue en février 1878. Une partie de ce groupe hétérogène connu sous le nom de Jeunes-Turcs fut exilée en Europe, principalement en France où il fut rebaptisé Comité Union et Progrès (CUP),

1 Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks : Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire (1908-1918)*, op. cit., p. 1-16.

2 Israel Gershoni, « Rethinking the Formation of Arab Nationalism in the Middle East, 1920-1945, Old and New Narratives », art. cité, p. 3-25.

 | DOI 10.1163/9789004305830_003

tout en s'organisant parallèlement en Macédoine, où ses leaders décidèrent de prendre les armes contre le sultan. Face à la pression exercée par les opposants, le sultan fut forcé d'annoncer le rétablissement de la Constitution le 23 juillet 1908, décision aussitôt associée à une révolution (*inqilāb*) par les constitutionnalistes[3]. Cet événement devait en effet marquer le début d'une ère nouvelle, politiquement et culturellement, car la Constitution prévoyait d'autoriser la formation de partis, de comités et d'associations à visée politique, et d'encourager l'essor d'une presse indépendante. Dans les provinces arabes de l'empire, les réactions furent partagées, mais la révolution fut particulièrement bien reçue par les intellectuels, les journalistes et les professionnels de l'imprimerie en général, qui y virent le début d'une ère de libertés et de nouvelles ouvertures dans le domaine de la presse, de la politique et de la vie associative. Par exemple, le réformiste et théologien syrien Muḥammad Rashīd Riḍā s'empressa de faire l'apologie de la révolution et des Ottomans dans sa revue établie au Caire, *Al-Manār*, quelques jours seulement après l'annonce du rétablissement de la Constitution. Dans une autre célèbre revue syro-libanaise également établie au Caire, *Al-Muqtaṭaf*, la Constitution fut traduite dans son intégralité en arabe et publiée en septembre 1908, accompagnée d'un éditorial qui en faisait l'éloge[4].

En Irak, les réactions furent à l'image des conflits internes déjà manifestés lors de précédentes réformes, multiples et variées. Un CUP local regroupant principalement des fonctionnaires de l'administration ottomane dont le salaire n'avait pas été versé depuis plusieurs mois fut créé au mois de juillet, de même qu'un Club ottoman. Soutenus par le mouvement de la *salafiyya* irakienne, qui voyait dans les familles de notables religieux locaux d'importants rivaux, les opposants au régime hamidien clamèrent leur enthousiasme à l'annonce du rétablissement de la Constitution[5]. De son côté, la hiérarchie religieuse traditionnelle et conservatrice, ulémas, *sayyid*-s et *ashrāf*, percevaient la politique des Jeunes-Trucs en général, et la notion d'égalité entre religions que prônait la

3 Voir le commentaire d'Anne-Laure Dupont sur le choix délibéré des penseurs arabes comme Rūḥī al-Khālidī, Jurjī Zaydān et Muḥammad Rashīd Riḍā d'employer le terme *inqilāb* plutôt que celui de *thawra*, pour désigner le rétablissement de la Constitution en 1908. Anne-Laure Dupont, « Réforme et révolution dans la pensée arabe après 1908 », in François Georgeon (éd.), *L'ivresse de la liberté, La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, op. cit., p. 419-421.

4 Leyla Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes, Syrie et Liban (1908-1940)*, op. cit., p. 15 ; Anne-Laure Dupont, Catherine Mayeur-Jaouen et Chantal Verdeil, *Le Moyen-Orient par les textes (XIXe-XXIe siècle)*, Paris, Armand Colin, 2011, p. 52-57.

5 Édouard Méténier, « Le moment 1908 à Bagdad : connections personnelles et convergences politiques entre la mouvance salafiste et le mouvement consitutionaliste », art. cité, p. 344-353.

Constitution en particulier, comme une atteinte directe à l'islam[6]. Les notables et *chalabī*-s (riches commerçants) voyaient quant à eux leurs privilèges sérieusement menacés au profit de la nouvelle élite. Un groupe d'opposition appelé Lajnat al-Mashwara (Comité de consultation) regroupant religieux et notables hostiles aux unionistes, suivi de plusieurs autres, vit ainsi le jour et clama son opposition au nouveau régime[7].

Chez les intellectuels et les professionnels de l'imprimerie irakiens, l'accueil réservé aux réformes des Jeunes-Turcs fut dans l'ensemble chaleureux, comme dans les autres provinces arabes : entre 1908 et 1913, une soixantaine de périodiques politiques, littéraires et satiriques furent publiés et diffusés dans les trois provinces de Bagdad, Mossoul et Basra[8]. Avant 1908, la presse irakienne était soumise aux restrictions de la loi ottomane de février 1865 qui prévoyait, notamment, une peine de six mois à trois ans d'emprisonnement en cas d'offense faite au sultan ou à l'un des membres de sa famille[9]. En dehors de trois périodiques bilingues officiels en turc et en arabe publiés dans les provinces de Bagdad (*Al-Zawrāʾ*, 1869), Mossoul (*Al-Mawṣil*, 1885) et Basra (*al-Baṣra*, 1895), il n'existait pas de presse indépendante. Les premiers historiens irakiens de la presse firent ainsi de la révolution jeune-turque le moteur de son essor : « Lorsque l'appel à l'égalité fut proclamé dans le courant de ce fameux mois de juillet, [...] les esprits s'éveillèrent et la presse irakienne se développa de manière considérable[10] », selon les mots de l'historien ʿAbd al-Razzāq al-Ḥasanī. De même, d'après Rufāʾīl Buṭṭī, journaliste et historien de la presse irakienne, « lorsque la Constitution fut rétablie en 1908, les penseurs sortirent au grand jour, libres, et la presse fut caractérisée par la sincérité et la liberté[11] ».

Comme les autres communautés, les juifs de l'empire étaient divisés entre conservateurs et constitutionnalistes. Lorsque la nouvelle du rétablissement de la Constitution fut rendue publique, elle fut accueillie comme un véritable

---

6 Pierre-Jean Luizard, *La Formation de l'Irak contemporain. Le rôle politique des ulémas chiites à la fin de la domination ottomane et au moment de la construction de l'État irakien*, Paris, CNRS, 1991, p. 92-100.

7 « Lieutenant-Colonel Ramsay to Government of India », Bagdad, 21 septembre et 19 octobre 1908 (FO 371/560) (RARI : p. 40).

8 ʿAbd al-Razzāq al-Ḥasanī, *Histoire de la presse irakienne* (*Taʾrīkh al-ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya*), Najaf, Maṭbaʿat al-gharā, 1935, p. 9.

9 Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East : A History*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 112.

10 ʿAbd al-Razzāq al-Ḥasanī, *Histoire de la presse irakienne* (*Taʾrīkh al-ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya*), op. cit., p. 8-9.

11 Rufāʾīl Buṭṭī, *La Presse en Irak* (*Al-Ṣiḥāfa fī l-ʿIrāq*), Le Caire, Maʿhad al-dirāsāt al-ʿarabiyya al-ʿāliya, 1955, p. 20.

accomplissement par ceux qui œuvraient depuis plusieurs décennies déjà à la modernisation des structures sociales, administratives et politiques des communautés juives d'Orient, en particulier dans l'entourage des écoles de l'AIU[12]. Au siège, à Paris, les réactions furent enthousiastes. Les promoteurs français de l'Alliance considéraient la révolution de 1908 comme l'aboutissement, en Turquie, des valeurs de l'association. Ils s'en attribuaient même les mérites : « L'Alliance n'a-t-elle pas depuis près de cinquante ans collaboré dans une certaine mesure à cette œuvre de progrès, à l'émancipation intellectuelle et morale de la jeunesse [...] ? » Le nouveau régime était décrit en des termes particulièrement élogieux. Il s'agissait à leurs yeux d'« une évolution pacifique vers la liberté qui a fait l'admiration du monde, a conquis sa place de nation constitutionnelle et proclamé les droits du citoyen[13]. »

Les responsables soulignaient, pour appuyer leur part de responsabilité dans cette victoire, le fait qu'aux élections législatives de 1908, sur les quatre juifs élus députés (Sason Ḥasqayl à Bagdad, M. Faraggi à Constantinople, Emmanuel Carasso à Salonique et Nissim Masliah à Smyrne[14]), les trois derniers étaient des diplômés de l'AIU, et que parmi les députés non juifs, certains comme Rıza Tevfik, député à Andrinopole, avaient fait leurs études dans leurs écoles. Ḥayyim Naḥum, nommé grand-rabbin quelques mois après l'annonce du rétablissement de la Constitution, s'il n'était pas diplômé de l'école, se disait « alliancisté », terme qui avait à l'origine été utilisé par ses détracteurs, mais qu'il considérait comme un honneur[15]. Après des études au séminaire rabbinique de Paris et à l'École des langues orientales, il fut nommé par l'Alliance professeur au séminaire rabbinique de Constantinople, où il retourna en 1897, de même que dans deux autres établissements de l'Alliance. Il fut de nouveau mandaté par l'Alliance pour effectuer une étude sur les Falashas en Abyssinie,

12 Jonathan Sciarcon, « Unfulfilled Promises : Ottomanism, the 1908 Revolution and Baghdadi Jews », *International Journal of Contemporary Iraqi Studies*, vol. 3, nº 2, 2009, p. 160.

13 *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, nº 34, Paris, 1909, p. 50.

14 Pour plus d'informations sur le rôle de Sason, Faraggi, Carasso et Masliah au sein du CUP, voir Feroz Ahmad, « The Special Relationship : the Committee of Union and Progress and the Ottoman-Jewish Political Elite 1908-1918 », in Avigdor Levy (éd.), *Jews, Turks, Ottomans : A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*, op. cit., p. 216-218.

15 Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews, The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey (1860-1925)*, op. cit., p. 123-125. Voir aussi Esther Benbassa, « L'Alliance israélite universelle et l'élection de Haim Nahum au grand-rabbinat de l'Empire ottoman (1908-1909) », in *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division B, vol. III, « The History of the Jewish People » (The Modern Times), Jérusalem, World Union of Jewish Studies, 1986, p. 83-90.

avant de retourner à Constantinople en juillet 1908, où il fut nommé d'abord *locum tenens* du grand-rabbinat, poste alors encore occupé par Moshe Levy, puis grand-rabbin en titre le 24 janvier 1909, Moshe Levy ayant été jugé trop proche de l'ancien régime[16].

La nomination de Ḥayyim Naḥum fut accueillie comme une immense victoire, parce qu'elle consacrait un fervent partisan de l'Alliance à la tête de toutes les communautés de l'empire. En outre, le décret impérial de 1909 dans lequel le sultan Mehmed V nommait Ḥayyim Naḥum grand-rabbin des juifs de l'empire, réaffirmait sans ambiguïté les droits des juifs : « La lecture de la Sainte Loi est permise aux israélites, soit au domicile du grand-rabbin, soit ailleurs. Personne n'a le droit de s'immiscer dans leur service religieux sous prétexte qu'ils lisent leur Loi [...]. Aucun juif ne saurait être converti à l'islam[17]. » Pour les juifs et les autres *millet* ottomanes, 1908 constitua en ce sens une véritable microrévolution, affirme Bedross Der Matossian[18].

L'enthousiasme des alliancistes fut tout aussi manifeste à Bagdad qu'à Paris. Dans un rapport sur la capitale irakienne daté du 28 mai 1909, la Constitution incarnait, aux yeux d'Albert Franco de l'école de l'Alliance de Bagdad, la victoire de la liberté sur l'oppression :

> Après le souffle de liberté qui fait revenir à la vie des milliers d'êtres accablés par la servitude et la tyrannie [...], l'accueil fait au nouveau régime par les chrétiens et les juifs a été des plus enthousiastes. Ces derniers surtout ont suivi avec angoisse toutes les péripéties du combat qui se livrait entre l'autocratie et la liberté[19].

Pour Heskel Elkebir, ancien de l'Alliance, 1908 marqua une étape cruciale vers la modernité et la civilisation :

> After the Turkish revolution of that date (1908) life began to change very fast indeed, our standard of living was rising steadily, the security of the individual more assured and in short we were on our way to complete modern civilisation with all its advantages and disadvantages[20].

---

16 *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, nº 33, Paris, 1908, p. 73-77.

17 Firman impérial, *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, nº 34, Paris, 1909, p. 46-48.

18 Bedross Der Matossian, « Formation of Public Sphere(s) in the Aftermath of the 1908 Revolution among Armenians, Arabs, and Jews », in François Georgeon (éd.), *L'Ivresse de la liberté. La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, op. cit., p. 189-219.

19 Albert Franco, « Rapport sur la Constitution à Bagdad », Bagdad, 28 mai 1909 (IRAK VI E 048, AAIU).

20 Heskel Ezra Elkebir, *Memoirs*, op. cit., p. 17.

Elkebir vante par ailleurs les mérites de Nâzım Paşa, gouverneur à Bagdad en 1910 : « Among them (the Unionist Party) was Nazim Pasha, the head of the Liberal Party, a man of exceptional ability, intelligence and energy », et n'hésite par à le qualifier de « super man » :

> For the past 6 or 9 months, there was so much propganda, by word of mouth, we had no local newspapers then, that we came to expect a super man who would make miracles. I do not know if he was a super man, but he certainly made miracles and plenty of them[21].

La veille du retour de Nâzım Paşa à Istanbul, Elkebir chercha à le rencontrer alors qu'il était installé sur un bateau à quai, prêt à partir. S'approchant du bateau, Elkebir fut arrêté par un garde, qui le questionna sur la raison de sa présence. Il répondit alors qu'il était un ancien de l'Alliance et qu'il souhaitait rencontrer Nâzım Paşa avant son départ, et lui présenter ses respects. Averti de sa présence et de son affiliation avec l'AIU, Nâzım Paşa sortit quelques instants plus tard pour l'accueillir.

De même, Méir Papo, basé à l'école de l'AIU à Bagdad, décrit les changements politiques qu'apporta Nâzım Paşa en faveur des juifs, comme en témoigne un rapport apologétique du gouverneur destiné au siège à Paris : « L'état de Bagdad avant l'arrivée du grand vali était des plus déplorables [...]. Vers le début du mois de mai 1910, il fit son entrée triomphale à Bagdad. Jamais réception de vali égala la sienne[22]. » À l'inverse, il y déplore la décision des députés de demander au gouvernement central sa révocation, dont il craignait qu'elle n'impliquât de « revoir les mauvais jours d'autrefois », soit de perdre les acquis de la révolution de 1908. Sa révocation résultait, selon Papo, du seul tort qu'il pouvait se reprocher d'avoir été « un gouverneur trop intègre ». Il conclut en affirmant que les juifs de Bagdad donnaient alors volontiers à leurs nouveau-nés le prénom de Nâzım, comme marque « d'affection et de respect » envers le gouverneur. Les expressions d'allégeances aux Ottomans se multiplièrent dans les écoles de l'AIU, à Bagdad comme dans les autres villes de la province. Il n'était pas rare de voir flotter le drapeau ottoman lors de cérémonies officielles des écoles (voir fig. 1 et couverture).

21 Ibid., p. 71-73.

22 Lettre de Méir Papo au président de l'AIU, Bagdad, 8 juin 1911 (IRAK VIII E 090, AAIU).

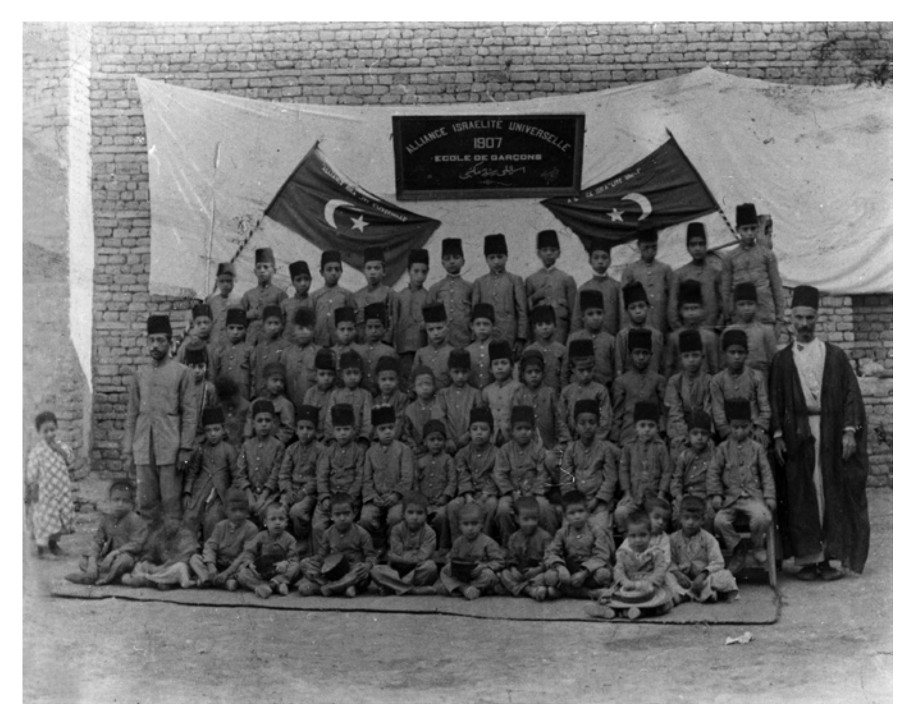


FIGURE 1 *École de l'Alliance israélite universelle d'al-Hilla. Classes* III *et* IV *(juillet 1911). L'école d'al-Hilla, fondée en 1907, comptait 127 élèves en 1911.*
SOURCE : AAIU

Si la révolution de 1908 et ses conséquences marquèrent donc bel et bien l'apogée de l'AIU au sein de l'élite du judaïsme ottoman tout autant que son ancrage dans la politique ottomane, les acteurs bagdadiens ne furent toutefois pas les seuls à se réjouir du changement de régime. Salīm Isḥāq*, fervent constitutionnaliste, avocat et traducteur au service de l'armée ottomane, également auteur d'un traité paru en judéo-arabe en 1910 sur l'histoire ottomane intitulé *La Révolution ottomane*, y vantait les bienfaits du système ottoman qui offrait aux communautés religieuses la liberté de culte et l'égalité de statut. Dans ce traité, utilisé comme référence par la population juive de Bagdad, il rappelait aux juifs ottomans leurs devoirs nationaux :

> Nous devons considérer l'empire dans lequel nous vivons comme notre vraie nation et en assumer toutes les charges. Malheureusement, certains cherchent à se soustraire à leurs devoirs nationaux [...] C'est la plus grande traîtrise religieuse et nationale qui soit. Nous devons aimer les Ottomans et la nation ottomane pour de nombreuses raisons : les sul-

> tans ottomans sont bons envers nous, la terre d'Israël et la plupart des tombeaux de prophètes et de patriarches se trouvent dans la nation ottomane, […] et enfin la loi prévoit l'égalité des droits entre les sujets de la nation[23].

En outre, après l'annonce du rétablissement de la Constitution en 1908, de nouvelles écoles juives furent ouvertes, comme al-Taʿāwun en 1909, par un certain Shimʿon Muʿallim Nisīm, rebaptisée Raḥel Shaḥmūn en 1922[24]. À l'origine, son objectif était d'offrir aux juifs des enseignements scientifiques et modernes semblables à ceux que dispensaient les académies militaires ottomanes. Le but était de les préparer à servir dans l'armée[25]. Anwar Shāʾūl décrit cette école en des termes élogieux, semblables à ceux qu'il emploie pour se féliciter de la formation intellectuelle qu'il reçut à l'Alliance. Al-Taʿāwun représentait pour lui « la première étape vers des études sérieuses », car l'enseignement lui permit d'approfondir ses compétences dans les matières scientifiques. Il commença par y étudier les langues, et en particulier l'arabe : « Je pris goût, pour la première fois, à étudier l'hébreu et l'arabe[26]. » Il loue les qualités pédagogigues de son directeur, Shimʿon Muʿallim Nisīm, qui était parvenu à établir un juste équilibre entre la crainte qu'il inspirait et le plaisir d'étudier qu'il inculquait à ses élèves. Il attribue le succès de l'école et des méthodes en vigueur aux réformes introduites après 1908 :

> J'en avais déjà entendu tant d'éloges de la bouche de mon grand-père dans ses dernières années de vie, car [Shimʿon Muʿallim Nisīm] avait introduit le système d'éducation turc dans son école, fondée en 1909 à la suite de la révolution des Jeunes-Turcs, par les deux officiers militaires Enver et Niyazi en 1908[27].

---

23 Le titre exact n'est pas certain : *Al-Inqilāb al-ʿuthmānī, Al-Thawra al-ʿuthmāniyya*, ou encore *Ḥawādith al-zamān*. Traduit en arabe par Meir Baṣrī, *Personnalités juives de l'Irak moderne* (*Aʿlām al-yahūd fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 1993, vol. 2, p. 74.

24 L'école al-Taʿāwun fut fondée en 1909 par l'association éponyme, et rebaptisée à l'occasion de la construction d'un bâtiment annexe financé par Elie Shaḥmūn en 1922, du nom de sa fille Raḥel. Voir Fāḍil al-Barrāk, *Écoles juives et iraniennes en Irak* (*Al-Madāris al-yahūdiyya wa-l-īrāniyya fī l-ʿIrāq*), Bagdad, Al-Dār al-ʿarabiyya, 1985, p. 30.

25 Orit Bashkin, « "Religious Hatred Should Disappear From the Land" – Iraqi Jews as Ottoman Subjects, 1864-1913 », art. cité, p. 316-317.

26 Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 54.

27 Ibid., p. 54.

Quelques mois après avoir quitté l'école traditionnelle, l'économiste juif Meir Baṣrī* rejoignit également l'école primaire al-Taʿāwun, à laquelle il rend aussi hommage, tout comme Shāʾūl, et qu'il qualifie de « moderne ». Pour Baṣrī, Shimʿon Muʿallim Nisīm se distinguait par son sens didactique :

> L'école représentait sa vie et il y faisait reposer tous ses espoirs. Il était dévoué à ses élèves et voulait leur bien, convaincu que le succès des études était dans la combinaison entre la discipline et les valeurs de la persévérance[28].

Baṣrī écrivit même une nouvelle, *L'Instituteur*, où il dresse un portrait élogieux, presque hagiographique, d'un enseignant autodidacte, personnage directement inspiré de Shimʿon Muʿallim Nisīm :

> Nous ne savons pas comment cet enfant étudia ni ce qu'il étudia mais nous pensons – et c'est évident – qu'il n'apprit qu'une seule chose : la lecture. [...] Il était boulimique de savoir et lisait tous les livres, cahiers ou brochures qui lui tombaient sous la main. Ce fut ainsi qu'il s'initia en autodidacte à la littérature, aux langues, à l'histoire, à la géographie, aux mathématiques et aux sciences naturelles. Il acquit des connaissances variées par miracle, car il s'était cultivé dans un environnement où les esprits étaient fermés à la culture et dans lequel régnaient l'ignorance et la léthargie. Il regardait vers l'avant, alors que sa famille se raccrochait à un passé stérile et obsolète[29].

Dans la façon dont Baṣrī réinterprète le parcours de l'instituteur, l'ouverture intellectuelle du professeur et sa réussite professionnelle sont rendues possibles malgré l'état d'ignorance profonde de ses parents. L'entrée dans la « modernité[30] » est donc due aux efforts d'un individu qui n'avait pas bénéficié des avantages des milieux privilégiés de l'Alliance, mais du changement de régime favorable aux unionistes, qu'il soutenait. En d'autres termes,

---

28 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 1991, p. 19.

29 Meir Baṣrī, *Hommes et ombres* (*Rijāl wa ẓilāl*), Bagdad, Sharikat al-tijāra wa-l-ṭibāʿa al-maḥdūda, 1955, p. 140.

30 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 19.

l'enthousiasme pour la révolution ne se limitait pas au cercle restreint des écoles de l'AIU ; il s'étendait également à d'autres composantes de la communauté.

Cet élan non dissimulé des juifs n'échappa pas à l'attention des contre-révolutionnaires et autres opposants au nouveau régime, de même qu'aux Britanniques, qui témoignèrent de la promotion de la communauté juive dans l'échelle sociale :

> The Jews of Baghdad are no longer persecuted and despised. They are now placed on the same footing as the Muhammadans and Christians. The Turkish Government fully realize that the Jews are one of the chief elements in the progress of the country. The Turks have all along regarded the Jews as very faithful subjects of the Sultan and have placed confidence in them[31].

Les Britanniques saluèrent dans un premier temps le changement de régime, mais la ferveur laissa bientôt place à la méfiance. D'abord réceptifs à l'idée d'un changement par rapport au régime hamidien, ils ne tardèrent pas à exprimer leur déception, au point d'affirmer que les Jeunes-Turcs s'étaient montrés en vérité pires encore qu'Abdülhamid. Et, dans un rapport rédigé en mai 1910 par l'ambassadeur britannique à Constantinople sir Gerard Lowther sur le nouveau régime turc, l'officiel britannique le qualifia de « Jew Committee of Union and Progress », qu'il associait en outre à une conspiration judéo-maçonnique. Le député juif de Salonique et membre actif du CUP, Emmanuel Carasso, y était désigné comme principal instigateur du complot[32].

Ce fut dans ce climat de fortes tensions, où les rumeurs véhiculant l'idée d'un complot entre juifs et Jeunes-Turcs s'intensifiaient de jour en jour, qu'une série d'attaques fut organisée contre les juifs de Bagdad. D'abord le 16 septembre 1908, à la suite d'une rumeur : un juif aurait reçu la permission d'exporter du blé vers Istanbul, malgré une interdiction formelle. Les premières émeutes et des manifestations eurent lieu ; de nombreuses épiceries furent pillées. Puis le 10 octobre, un jour de sabbat : les juifs accueillirent en grand nombre trois représentants du Comité de Salonique à Bagdad, en visite officielle. Deux jours plus tard, alors que des représentants et des personnalités locales, comme le célèbre poète Maʿrūf al-Ruṣāfī, s'étaient réunis dans une mosquée de la capitale en l'honneur des visiteurs, de nouvelles émeutes éclatèrent contre les juifs,

---

31 H. D. S., « Account of the Jewish community at Baghdad », Baghdad, 17 février 1910 ; retranscription in Elie Kedourie, « The Jews of Baghdad in 1910 », art. cité, p. 360.

32 Elie Kedourie, « Young Turks, Freemasons and Jews », *Middle Eastern Studies*, vol. 7, nº 1, 1971, p. 89-104.

auxquels on reprochait de s'être introduits dans la partie de la mosquée qui leur était de coutume interdite, sous prétexte que le nouveau régime leur accordait l'égalité totale avec les musulmans. Les jours qui suivirent, de larges foules, liées de près ou de loin au groupe d'opposition Lajnat al-Mashwara, se réunirent de nouveau pour manifester contre le CUP et s'en prirent aux juifs du vieux quartier. Entre 80 et 100 juifs furent blessés et plusieurs milliers pillés, d'après les représentants de la communauté de Bagdad. Les émeutes furent toutefois très vite étouffées, en raison de l'intervention de certains notables partisans du régime jeune-turc, et de l'intervention publique des dignitaires religieux, qui prêchèrent en faveur de l'unité entre juifs, chrétiens et musulmans[33].

Mais la fragilisation de cette microrévolution ne fut pas seulement le résultat de menaces extérieures. Si le pamphlet ostensiblement pro-ottoman de Salīm Isḥāq, *La Révolution ottomane*, illustre parfaitement bien l'allégeance visible et assumée de certains juifs aux valeurs constitutionnalistes de la révolution, il laisse aussi entrevoir l'existence d'une importante résistance au sein même de la communauté. Lorsque Isḥāq écrit : « Malheureusement, certains cherchent à se soustraire à leurs devoirs nationaux[34] », l'auteur fait allusion, sans le nommer formellement, à un adversaire dont on peut deviner l'identité et les motifs. On le retrouve en effet également dans les témoignages des autres partisans juifs du nouveau régime, où les contre-révolutionnaires sont volontiers qualifiés de « rétrogrades », de « réactionnaires », ou encore de « fanatiques » et d'agents de la « tyrannie ». En d'autres termes, des individus ou des groupes juifs liés, de près ou de loin, à l'ancien régime, et dont l'influence ne saurait être négligée. Il s'agit également très vraisemblablement d'une critique masquée adressée à ceux de ses coreligionaires qui auraient abusé du *bedel-i askeri*, la taxe d'exemption au service militaire, ou qui auraient résisté à son abrogation.

La politique des Jeunes-Turcs peina à satisfaire les espoirs que le rétablissement de la Constitution avait éveillés chez les intellectuels constitutionnalistes, principalement en raison d'une violente politique de turquification de l'empire[35]. En 1909, une année seulement après avoir publiquement accueilli

---

33 « Lieutenant-colonel Ramsay to Government of India », Bagdad, 21 septembre et 19 octobre 1908 (FO 371/560) (RARI : p. 37-44).

34 Traduit en arabe par Meir Baṣrī, *Personnalités juives de l'Irak moderne* (*Aʿlām al-yahūd fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), op. cit., vol. 2, p. 74.

35 Hasan Kayalı montre que la notion de « turquification » de l'empire est une construction, qui attribue au nouveau régime une politique systématique de discrimination à l'égard des Arabes, alors qu'il s'agissait plutôt d'une politique de centralisation du pouvoir, dont l'une des conséquences fut la sous-représentation des Arabes. Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks : Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire (1908-1918)*, op. cit., p. 82-96.

favorablement la révolution dans *Al-Manār*, Muḥammad Rashīd Riḍā condamnait, dans la même revue, la politique hostile des Turcs envers les Arabes. De même, en juin 1909, la rédaction d'*Al-Muqtaṭaf* réglait publiquement ses comptes avec le sultan[36]. En Irak, le poète Maʿrūf al-Ruṣāfī se plaignit, dans la revue *Lughat al-ʿArab*, fondée par le père Anastase le Carmélite en juillet 1911, de voir la langue arabe si déformée sous l'influence du turc, tant à l'oral qu'à l'écrit, qu'elle menacerait de disparaître si les arabophones (*al-nāṭiqīn bi-l ḍād*) ne faisaient rien pour l'en empêcher[37], alors qu'il avait prononcé quelques années plus tôt un discours en faveur des Jeunes-Turcs lors d'une visite officielle à Bagdad. Enfin, la politique de distinction entre « Arabes » et « Turcs » exercée par le CUP était condamnée par la revue *Bayna l-nahrayn*, fondée le 6 décembre 1909 à Bagdad[38].

Plus généralement, les Jeunes-Turcs firent naître, par un effet de miroir inversé, l'idée d'une nécessaire autonomie pour les Arabes et, par là même, les prémices de leur *imaginaire national*. En effet, la très riche production journalistique, qui avait précisément été rendue possible par la révolution jeune-turque elle-même, établit les fondements d'une solide conscience collective s'appuyant sur le partage de la langue arabe et sur l'idée d'appartenance à une même communauté linguistique et culturelle. Le terme *waṭaniyya* (« patriotique ») servait dès lors à marquer leur identité, par opposition au régime turc, comme dans la revue hebdomadaire *Al-Īqāẓ*, qui vit le jour en mai 1909 à Basra. Elle se définissait comme « un journal littéraire et d'information patriotique (*waṭaniyya*) qui ne se cache pas de s'appeler l'"éveil" (*īqāẓ*) de ceux qui parlent, ne serait-ce qu'un peu, l'arabe[39] ».

---

36 Anne-Laure Dupont, Catherine Mayeur-Jaouen et Chantal Verdeil, *Le Moyen-Orient par les textes* (*XIXᵉ-XXIᵉ siècle*), op. cit., p. 53 ; Leyla Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes, Syrie et Liban* (*1908-1940*), op. cit., p. 17-18.

37 *Lughat al-ʿArab*, Bagdad, octobre 1911, 153-155 ; cité par Samuel Dolbee, « Ottoman Turkish Invades baghdadi Arabic », *Ottoman History Podcast*, 28 juillet 2014, www.ottomanhistorypodcast.com (consulté le 30 juillet 2014). Né à Bagdad le 9 août 1866, Pierre-Paul Marini, de son nom religieux Anastase le Carmélite, fut formé chez les Carmes de Bagdad, puis à l'université Saint-Joseph des jésuites à Beyrouth. Après quelques années d'études en Belgique et en France, il rentra à Bagdad en 1894. Il fonda la revue *Lughat al-ʿArab* en 1911 et fut élu membre de l'Académie arabe des sciences de Damas en 1920, puis à l'Académie de langue arabe du Caire en 1934. Il est mort à Bagdad en 1947. Dominique Avon, « Un carme dans la langue arabe : Anastase Marie de Saint-Élie », in Jérôme Bocquet (dir.), *L'Enseignement français en Méditerranée. Les missionnaires et l'Alliance israélite universelle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 187-206.

38 Rufāʾīl Buṭṭī, *La Presse en Irak* (*Al-Ṣiḥāfa fī l-ʿIrāq*), op. cit., p. 27.

39 *Al-Īqāẓ*, 2 mai 1909 ; cité ibid., p. 32.

Des voix dissidentes se firent peu à peu entendre dans le même sens, au sein de la communauté juive. Sason Ḥasqayl, d'abord élu au Parlement en novembre 1908 et membre d'une délégation le représentant à Paris en juillet 1909, faisait partie des députés qui demandèrent la destitution du gouverneur unioniste Nâzım Paşa en 1911[40]. Par ailleurs, Victor Jacobson, le représentant sioniste dont la mission était de promouvoir le sionisme au sein des communautés juives de l'empire après 1908, se heurta à la résistance du député juif de Bagdad. Il éprouvait de la méfiance à son égard, et le qualifia avec dédain de « patriote arabe[41] ». Enfin, le journaliste juif Sulaymān ʿInbar*, qui était rentré d'Istanbul après la révolution pour fonder le journal *Tefekkür*, dut bientôt quitter Bagdad en raison de ses positions politiques pro-arabes. Il rejoignit son collègue Tawfīq Al-Suwaydī à Paris, où il participa au premier congrès arabe en 1913 en sa qualité de membre de l'« Association jeune-arabe » (al-Jamʿiyya al-ʿarabiyya al-Fatāt), fondée dans la même ville en 1911, en opposition aux Jeunes-Turcs[42].

Malgré cela, de nombreux juifs continuèrent à soutenir les Turcs, jusqu'à ce que Bagdad tombe en 1917 aux mains des Britanniques. Salmān Shīna* raconte dans ses Mémoires, *De Babel à Sion*, la façon dont il fut fait prisonnier par les Britanniques et retenu au camp de Sumerpur dans la province indienne de Rajputana, alors qu'il se battait du côté des Ottomans. Interrogé par un officier de l'Intelligence Service, il refusa de divulguer quelque information que ce soit, arguant qu'il n'était pas un traître. Lorsqu'il lui fut demandé d'expliquer son entêtement et la raison pour laquelle « il était si élogieux à l'égard des Turcs », Shīna répondit :

> Monsieur l'officier, ceci est la vérité : permettez-moi s'il vous plaît d'attirer votre attention sur le fait que l'attitude des Turcs envers les juifs a toujours été juste, depuis les temps de l'exil sépharade, lorsqu'ils ont ouvert leurs portes de leur vaste royaume aux persécutés. Depuis, ils ont bien traité en particulier les juifs d'Irak[43].

---

40 *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, nº 33, Paris, 1909, p. 49 ; Lettre de Méir Papo au Président de l'AIU, Bagdad, 8 juin 1911 (IRAK VIII E 090, AAIU).

41 Feroz Ahmad, « The Special Relationship : the Committee of Union and Progress and the Ottoman-Jewish Political Elite 1908-1918 », art. cité, p. 218.

42 Pierre-Jean Luizard, *La Formation de l'Irak contemporain. Le rôle politique des ulémas chiites à la fin de la domination ottomane et au moment de la construction de l'État irakien*, op. cit., p. 102.

43 Salman Shīna, *De Babel à Sion. Souvenirs et perspectives* (*Mebavel le-Tsiyon, zikhronot vehashkafot*), Tel-Aviv, s.n., 1955, p. 25.

Si l'histoire de l'interrogatoire est profondément romancée pour répondre aux besoins de la narration, elle reflète toutefois la loyauté qui le liait à l'armée ottomane. En outre, cette anecdote trahit combien, chez les juifs ottomanistes, persiste le mythe de la bienveillance ottomane envers les juifs et l'immigration sépharade, discours né au XVe-XVIe siècle déjà dans les milieux juifs ottomans[44].

Salmān Shīna n'était pas le seul à avoir été fait prisonnier. Le camp de Sumerpur, où des lieux de culte (juifs, chrétiens, musulmans) avaient été aménagés, avait la particularité de regrouper des prisonniers ottomans de différentes communautés religieuses et ethniques venus des provinces irakiennes ou d'ailleurs ; Turcs, Afghans, Persans, Kurdes, Arméniens, juifs et chrétiens. Lors d'une visite, des délégués du Comité international de la Croix-Rouge rapportent que, au moment de leur visite de février à avril 1917 au camp de Sumerpur, les musulmans mésopotamiens[45] y étaient 2 262, et les juifs 164, soit 7 à 8 % des prisonniers mésopotamiens[46]. Salmān Shīna indique qu'une année plus tard environ, le nombre de juifs s'élevait à 300 ou 350 individus.

Lorsque les Britanniques arrivèrent à Bagdad en 1917, ils crurent voir chez les juifs des alliés potentiels. Mais dans ce contexte d'allégeances multiples et complexes – entre les juifs ottomanistes, constitionnalistes, contre-révolutionnaires ou encore patriotes arabes –, la tâche se révéla plus délicate que prévue. Avant tout, le bouleversement si rapide dans l'ordre politique éveilla la crainte des juifs. Heskel Elkebir décrit la peur des habitants de Bagdad et la tension qui régnait dans la ville quelques heures avant l'arrivée des Britanniques, entre le 15 mars 1917, date du départ des derniers civils turcs et allemands, et le 17 mars, date de leur arrivée, entre les rues désertées, les boutiques et les cafés fermés :

> The morning Sunday the 17 March 1917 at 10 o/c our old history book was closed and a new book was opened. [...] Our new rulers have no roots in the country and they are not likely to acquire any. They took the country

44 Benjamin Lellouch, « Les juifs dans le monde musulman, XVe siècle-milieu XIXe siècle », art. cité, p. 288-290.

45 Le rapport divise les statistiques en deux catégories ; les mahométans et les non-mahométans. Dans la première catégorie, il inclut les Arabes et les Kurdes, et dans la seconde les chrétiens et les juifs de Mésopotamie, les Arméniens, les juifs du Kurdistan.

46 Frédéric Blanchod, Emmanuel Schoch et F. Thormeyer, *Documents publiés à l'occasion de la guerre européenne (1914-1917)*, Genève, juin 1917, p. 5-20.

> by the sword and they are there as conquerors. Few days later began the first chapter of our new history[47].

La communauté fut alors en proie à de nouvelles divisions, d'origine fondamentalement générationnelles. Elkebir répartit en deux catégories bien distinctes les réactions des habitants juifs de Bagdad face à l'arrivée des Britanniques. Dans la première, il place les juifs de plus de quarante-cinq ans, discrets et résignés, mais dont l'opinion était catégorique : les Turcs et les Arabes, qui les avaient gouvernés pendant des siècles étaient des *melkhe hesed*, « aux bons cœurs » en hébreu, en ce sens qu'ils n'intervenaient jamais dans les affaires religieuses juives et qu'ils partageaient un bagage culturel commun, celui des Sémites, de même qu'une « religion quasi identique ». Les plus âgés furent donc ceux que l'intervention britannique effraya le plus. Les jeunes juifs, dont l'agressivité n'avait d'égal, aux yeux d'Elkebir, que l'arrogance et l'immaturité propre à leur âge, forment quant à eux la seconde catégorie, où l'auteur s'inclut lui-même non sans une certaine ironie. Las d'un système corrompu, inefficace et sclérosé, ces jeunes, d'après lui, étaient prêts à tout pour changer les structures d'un pays en ruines : « [...] The British want trade ; we shall say to them "give us justice and security and we shall give you as much trade as you want"[48] ». Ils accueillirent donc les Britanniques en héros et libérateurs. Rétrospectivement, cette prise de position fut la mauvaise, estime Elkebir :

> However during those fateful thirty years (1917-1950) we had more hardship, misey [*sic*], oppression, persecution, and tyranical measures than for our long residence in that land lasting for over 25 centuries[49].

Les jeunes, d'abord enthousiastes, s'aperçurent très vite que les Britanniques allaient immanquablement trahir la confiance aveugle qu'ils leur avaient accordée : « In the meantime one thing became clear we were all, Arabs and Jews alike, "bloody natives"[50]. »

Dans ses Mémoires, Meir Baṣrī procède à une division analogue. À la nouvelle de l'arrivée imminente des Britanniques, son père, un commerçant bagdadien d'accessoires militaires importés d'Istanbul qui entretenait d'excellentes relations commerciales avec les Turcs, passa une nuit entière à convertir les armes destinées aux soldats ottomans en simples couteaux, à faire disparaître

47 Heskel Ezra Elkebir, *Memoirs*, op. cit., p. 94.
48 Heskel Ezra Elkebir, *Memoirs*, p. 97.
49 Ibid., p. 103-104.
50 Ibid., p. 106.

les médailles militaires ottomanes et à brûler toute trace de correspondance avec la capitale turque. Baṣrī explique qu'à la suite de cette rupture définitive avec Istanbul la tradition commerçante de la famille Baṣrī fut brusquement interrompue : « Pour cette raison, nous, la nouvelle génération, n'avons pas choisi la voie du commerce, mais sommes devenus fonctionnaires, enseignants ou médecins[51]. » Enfin, en 1922, un rapport de l'AIU confirme cette division de nature générationnelle : « Vu le marasme dans lequel se trouve maintenant le commerce, les jeunes gens ne sont plus attirés vers lui ; la plupart de ceux qui quittent nos écoles se disputent les places dans les bureaux administratifs et dans les banques[52]. » De nombreuses occasions s'offrirent en effet aux jeunes juifs après l'arrivée des Britanniques. En raison de leur maîtrise des langues européennes et de l'arabe, et contrairement à leurs parents, qui maîtrisaient souvent mieux le turc, ils pouvaient espérer obtenir des places dans la fonction publique. Ils acceptèrent donc cette nouvelle condition et ils en tirèrent même un bon parti.

Ce phénomène ne concernait pas les juifs seulement, mais l'ensemble de la classe moyenne irakienne, l'*efendiyya* – à savoir les membres de la classe moyenne supérieure ayant suivi une éducation moderne et adopté les codes vestimentaires européens :

> I am not exaggerating to say that there must have been at least 30 ways of addressing a person, from Tchalabee for an elderly gentleman of the upper class, to Effendi anybody wearing European dress with the fez as head dress[53].

Mais il fut particulièrement saillant chez les juifs, et se refléta dans les transformations du paysage urbain de Bagdad à partir des années 1930 et 1940. Alors qu'au début des années 1920 la population juive était encore principalement concentrée autour des anciens quartiers d'Abū Sayfayn, Taḥt al-Takiyya, Qanbar ʿAlī, Sūq Ḥanūn et Abū Saʿd[54], la classe moyenne quitta progressivement les quartiers traditionnels à partir des années 1930 pour s'installer dans les alentours de Bāb al-sharqī, la porte du sud-est de la vieille ville, où ils construisirent des quartiers résidentiels dans une zone communément

51 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 13.

52 Rapport de J. Cohen au président de l'AIU, Bagdad, 8 avril 1922 (IRAK IV E 025, AAIU).

53 Heskel Ezra Elkebir, *Memoirs*, op. cit., p. E.9.

54 ʿAbd al-Amīr al-Sammāk, *Mémoires et pensées d'un médecin bagdadien* (*Mudhakkirāt wa khawāṭir ṭabīb baghdādī*), Bagdad, Dār al-shuʾūn al-thaqāfiyya al-ʿāmma, 2001, p. 62-63.

appelée Bustān al-khass, littéralement « Jardin de laitues », qui s'étendit par la suite plus à l'est encore vers de nouveaux quartiers, al-Battāwiyyīn et ʿAlwiyya. À ce titre, l'histoire de Shimon Ballas (1930-), un écrivain israélien d'origine irakienne, est exemplaire. Après avoir grandi dans l'ancien quartier, il déménagea par la suite à Bustān al-khass :

> Tout au long de ma scolarité, j'ai vécu à ʿAqd al-naṣārā[55]. Puis, après le baccalauréat, mon frère et moi avons travaillé dans des bureaux. Nous avons gagné de l'argent, puis nous nous sommes installés dans une autre maison, dans le nouveau quartier de Bustān al-khass, pendant deux ou trois ans, jusqu'à la ʿ*aliyah*, l'« émigration »[56].

Ces transformations sociales s'accompagnèrent inévitablement d'un certain nombre de critiques de la part des aînés juifs. Ainsi, Ibrahim al-Kabir, futur directeur comptable au ministère des Finances et originaire d'une famille de notables, exprima son inquiétude face à l'accroissement de cette classe moyenne. Décidé à éviter de fréquenter ceux qu'il qualifiait de « nouveaux riches[57] », il refusa de s'installer dans le quartier d'al-Battāwiyyīn, malgré les conseils de ses collègues :

> Rustam[58] strongly advised me to buy a large plot of land in the garden suburb of Baghdad. He was confident that land prices will soar in a few years and thought there was nothing in this operation to conflict with my integrity and my official demeanour. I refused for the reasons already exposed (i.e. « I did not wish to join the group of the new "get rich quick" of influential people »). Rustam was not wrong in his previsions. With the incoming oil revenue, greater prosperity, and phenominal [*sic*] influx of the rural population to the city, Baghdad expanded beyond imagination[59].

55 Comme son nom l'indique, ce quartier à proximité de Taḥt al-Takiyya était initialement chrétien, mais beaucoup de juifs y vivaient.

56 Entretien avec Shimon Ballas, Tel-Aviv, le 16 octobre 2008.

57 Ibrahim al-Kabir, *My Governmental Life, or Story of a Dream* (manuscrit non publié), 1964, p. 82. Nous traduisons de l'anglais.

58 Muḥammad Rustum Ḥaydar servit à plusieurs reprises comme ministre des Finances (de 1930 à 1932 et de 1938 à 1940).

59 Ibrahim al-Kabir, *My Governmental Life, or Story of a Dream*, op. cit., p. 108.

Bientôt, les juifs allaient être systématiquement associés à la classe moyenne. En comparant ces changements aux bouleversements qui avaient eu lieu dans la société anglaise après la guerre, le journaliste anglais Richard Coke observe avec méfiance la montée de cette classe moyenne :

> By nature, in fact, the Arab strongly resembles the old aristocratic, country-family class of prewar England, and in this prosaic modern world [...], he tends to suffer the same handicap. He falls a victim to the climbing Jew or Armenian – the local equivalent of the British *nouveau riche* – and then is apt to turn with a sudden fury, unjust, but natural, upon his wily conquerors[60].

Le journaliste formule ici un double constat. Tout d'abord, en établissant un rapport quasi synonymique entre juifs et Arméniens d'une part, et « nouveau riche » d'autre part, il procède à une communautarisation des classes sociales : ici, le juif (ou l'Arménien) *est* le nouveau riche. Ensuite, son analyse, où transparaît une profonde méfiance à l'égard des juifs, rejoint celle que propose Hana Batatu à propos de la relation entre les Britanniques et les juifs. Les Britanniques voyaient certes les juifs comme des alliés dans le domaine des affaires de l'État, mais ils les percevaient avant tout comme des concurrents dans le domaine du commerce, car les juifs faisaient déjà leurs propres affaires avec l'Inde, par l'intermédiaire des communautés juives irakiennes qui s'y étaient établies, bien avant l'arrivée des Britanniques à Bagdad. En cherchant à introduire leurs propres intermédiaires et agents, les Britanniques se heurtèrent ainsi à la résistance des commerçants juifs[61].

À la fin de la Première Guerre mondiale, les allégeances des juifs de Bagdad étaient loin d'être unanimes : anciens unionistes, rabbins conservateurs, « patriotes arabes », alliancistes et commerçants hostiles aux Britanniques. Enfin, nombreux furent les juifs, en particulier les jeunes, qui prirent parti en faveur de la présence britannique, qui leur assurait de nombreuses perspectives d'emploi. Cette mosaïque s'enrichit encore en février 1919 d'une nouvelle composante, à savoir les prisonniers ottomans rentrés d'Inde, parmi lesquels on comptait des centaines de juifs, comme Salmān Shīna et Salīm Isḥāq, auteur

60 Richard Coke, *Baghdad : The City of Peace*, Londres, T. Butterworth, 1927, p. 313-315 ; retranscription in Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, New York, The Jewish Publication Society, 1991, p. 261-262.

61 Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq : A study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists and Free Officers* [1978], Londres, Saqi, 2004, p. 248-249.

du pamphlet *La Révolution ottomane*. Dans leur rapport sur les conditions des prisonniers au camp de Sumerpur, les délégués du Comité international de la Croix-Rouge expriment leur « conviction que les prisonniers ottomans, une fois rentrés dans leur patrie, reconnaîtront eux-mêmes qu'ils ont été traités par l'Angleterre avec toute l'humanité désirable[62] ». Une telle prédiction allait-elle se vérifier ? Les chapitres qui suivent permettront d'examiner le processus d'intégration de ces anciens soldats – de même que de celui des autres juifs de Bagdad – au nouveau régime de l'État irakien hachémite entre 1920 et 1921.

2 La presse, l'espace public et la vie associative

« Le nationalisme n'est pas l'éveil à la conscience des nations : il invente des nations là où il n'en existe pas[63]. » L'argument, initialement invoqué par Ernest Gellner, a par la suite été approfondi par Benedict Anderson qui examine les moyens par lesquels l'État *invente* la nation. Pour Anderson, la culture de l'écrit a permis aux populations de « s'imaginer » comme appartenant à une même communauté linguistique, historique, religieuse ou ethnique, et de développer ainsi un lien de solidarité[64]. Le développement de l'arabe comme langue de communication écrite joua effectivement un rôle primordial dans la diffusion d'une conscience collective[65]. Mais lorsque les structures de l'État national moderne prirent forme en Irak entre 1920 et 1921, les allégeances politiques étaient loin d'être homogènes et des consciences nationales diverses étaient déjà en train de voir le jour.

Si les nationalismes extra-européens se façonnèrent par imitation ou par rejet des structures et modèles occidentaux dans les domaines politique, économique et technologique – ce que Partha Chatterjee nomme le *domaine matériel* –, ils se sont souvent développés indépendamment de leurs influences spirituelles – ce que le même nomme le *domaine intérieur*. En se demandant si « même nos imaginations doivent rester pour toujours colonisées[66] » – référence au titre d'Anderson –, Chatterjee propose de

62 Frédéric Blanchod Emmanuel Schoch et F. Thormeyer, *Documents publiés à l'occasion de la guerre européenne (1914-1917)*, op. cit., p. 86.

63 Ernest Gellner, *Thought and Change*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1964, p. 168.

64 Benedict Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme* (*Imagined Communities*) [1983], trad. P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte, 1996, p. 57.

65 Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East : A History*, op. cit., p. 3-5.

66 Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments : Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 5.

réenvisager la construction moderne des idéologies nationales dans les espaces asiatiques et africains en évitant de réduire la formation des nationalismes au Moyen-Orient aux seules influences européennes. Dans cette même perspective, le présent chapitre examine les réactions des juifs de Bagdad à la mise en place des structures de l'État national irakien moderne, en tenant compte des dynamiques internes propres à cette période très complexe que fut la transition entre l'empire et l'avènement de l'État-nation. Pour ce faire, nous nous intéresserons à trois espaces propices à la diffusion d'idées et d'opinions : les milieux de la presse, les cérémonies publiques et l'organisation de la vie associative.

Yusuf Ghanima, le premier historien à avoir publié, en arabe, une histoire des juifs d'Irak en 1924, affirme qu'ils exerçaient toutes sortes de professions, mais qu'aucune d'entre elles n'était en lien direct avec l'écriture, l'édition ou la presse[67]. En réalité, avant cette date, les activités culturelles des juifs de Bagdad étaient loin d'être inexistantes. Jusqu'au milieu du XIXe siècle, le matériel imprimé en hébreu disponible à Bagdad provenait principalement de Livourne. Il existait toutefois trois grandes imprimeries à Bagdad, celle d'un certain Raḥamim b. Mordekhay, dont l'impression la plus ancienne conservée remonte à 1855, l'imprimerie Beḥor, du nom de son propriétaire, le rabbin Yehuda Beḥor, qui ouvrit ses portes à Bagdad en 1888, et celle qui fut fondée par ʿEzra Reuven Dangūr* en 1904, qui devint l'une des plus importantes de la ville. Leur marché comprenait la communauté juive de Bagdad, de même que les communautés juives mésopotamiennes installées depuis peu dans différentes villes d'Inde et de Chine. Le premier périodique en hébreu, *ha-Dover*, imprimé chez Raḥamim b. Mordekhay, parut entre 1868 et 1870, grâce à l'initiative de Barukh b. Moshe Mizraḥi. Les livres en hébreu ou en judéo-arabe sortis de ces trois imprimeries comprenaient, entre autres, des poèmes en l'honneur de prophètes, des histoires bibliques populaires, des essais à caractère religieux ou concernant les coutumes juives de Bagdad et des biographies de grandes personnalités juives comme Maïmonide[68]. Le contenu était à caractère strictement religieux ou lié aux traditions et ne touchait à aucun aspect de la vie politique.

Avec la révolution de 1908, la production écrite des juifs changea de forme et de contenu. En premier lieu, la langue arabe fit son apparition comme

67 Yusuf Ghanima, *A Nostalgic Trip into the History of the Jews of Iraq* (*Nuzhat al-mushtāq fī taʾrīkh yahūd al-ʿIrāq*) [1924], Lanham, University Press of America, 1998, p. 149.

68 David Solomon Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad*, op. cit., p. 200-202 ; ʿIṣām Jumʿa al-Muʿāḍīdī, *La Presse juive en Irak* (*Al-Ṣiḥāfa al-yahūdiyya fī l-ʿIrāq*), Le Caire, Al-Dār al-dawliyya lil-istithmārāt al-thaqāfiyya, 2001, p. 31-35.

langue de rédaction, à côté du turc et de l'hébreu. Le premier périodique bilingue arabe-hébreu, *al-Sharq*, dont le rédacteur en chef était l'imprimeur ʿEzra Reuven Dangūr, vit le jour en juillet 1909[69]. Cette imprimerie acquit une excellente réputation en dehors des milieux juifs, au point qu'après l'établissement de l'État en 1921 elle servit à diffuser un grand nombre de manuels scolaires destinés aux écoles gouvernementales primaires et secondaires[70]. Par ailleurs, Nisīm Yūsuf Somekh*, un homme de lettres juif originaire de Bagdad mais installé à Beyrouth, rentra à Bagdad à l'annonce du rétablissement de la Constitution pour travailler en collaboration avec Rashīd al-Ṣaffār à *al-Zuhūr*, une revue politique bilingue arabe-turc, fondée par deux juifs, Isḥāq Ḥasqayl et Menaḥem ʿAni en novembre 1909[71]. Ces derniers dirigeaient en parallèle le quotidien arabe-turc *Bayna l-nahrayn* paru le 6 décembre de la même année[72]. Un autre périodique bilingue arabe-turc dirigé par Sulaymān ʿInbar, *Tefekkür* en turc et décrite en arabe comme « revue de la langue des Arabes » (*majallat lughat al-ʿArab*), parut pour la première fois le 21 février 1912[73]. Des périodiques en judéo-arabe et en hébreu continuèrent toutefois à être publiés. La revue *Yeshurun*, dirigée par Elyahu Naḥum et Yaʿqūb Muʿallim Nisīm*, avec l'assistance de Tsiyon Darīʿī, qui assumait les fonctions de rédacteur en chef[74], parut pour la première fois le 19 novembre 1920, en partie en hébreu et en partie en judéo-arabe de Bagdad. Cinq numéros sortirent en un peu plus d'un mois. Si l'existence de cette revue ne fut que de courte durée, et son apport à la presse, symbolique en comparaison avec d'autres revues publiées après la fondation de l'État irakien, elle joua un rôle précurseur en « frayant le chemin[75] » de la presse juive irakienne de langue arabe.

---

69 ʿIṣām Jumʿa al-Muʿāḍīdī, *La Presse juive en Irak* (*Al-Ṣiḥāfa al-yahūdiyya fī l-ʿIrāq*), op. cit., p. 42.

70 Meir Baṣrī, *Personnalités juives de l'Irak moderne* (*Aʿlām al-yahūd fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 1983, vol. 1, p. 95-96.

71 Ibid., vol. 1, p. 61.

72 Māzin Laṭīf, « La presse juive irakienne et la condition des juifs irakiens » (« Al-Ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya al-yahūdiyya wa-l-mawqif min yahūd al-ʿIrāq »), Bagdad, *Al-Ṣabāḥ*, 5 août 2009.

73 ʿIṣām Jumʿa al-Muʿāḍīdī, *La Presse juive en Irak* (*Al-Ṣiḥāfa al-yahūdiyya fī l-ʿIrāq*), op. cit., p. 42. Il ne s'agit pas, ici, de la même revue que celle, mensuelle, fondée par la père Anastase le Carmélite en juillet 1911, *Lughat al-ʿArab*.

74 Zāhida Ibrāhīm, *Index des périodiques et revues irakiens* (*1869-1978*) (*Dalīl al-jarāʾid wa-l-majallāt al-ʿirāqiyya* [*1869-1978*]), Koweït, Dār al-nashr wa-l-maṭbaʿa al-kuwaytiyya, 1982, p. 602.

75 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 2011-2012, p. 69.

Après l'établissement de l'État national, la presse irakienne connut un nouvel essor : entre 1921 et 1929, plus de cent périodiques firent leur apparition en Irak[76]. Chez les juifs également, cette explosion de la presse fut notable. Le 10 avril 1924, *al-Miṣbāḥ*, la première revue juive entièrement rédigée en langue arabe, parut à Bagdad, (Salmān Shīna étant propriétaire et gérant, Anwar Shā'ūl, premier rédacteur), puis le quotidien *al-Burhān* suivit, en 1927 (Salmān Cohen étant rédacteur en chef, puis Shā'ūl Ḥaddād* dès 1929). Vinrent l'hebdomadaire économique *al-Dalīl* le 12 mai 1929 (le propriétaire et gérant était Elyahu Dangūr* et le rédacteur en chef, Salīm Isḥāq) et enfin l'hebdomadaire *al-Ḥāṣid* le 14 février 1929 (Anwar Shā'ūl en était à la fois le propriétaire et le rédacteur en chef)[77].

La rédaction d'*al-Miṣbāḥ* expose clairement ses motivations : renforcer les liens entre les communautés. Dans cette perspective, Shīna s'adressait à la communauté des écrivains :

> Notre objectif est de renforcer et de promouvoir des relations significatives entre les auteurs israélites et d'autres auteurs du pays et d'unir leurs forces en matière de littérature et de science. Ainsi pourront-ils véritablement assumer ensemble la responsabilité de la *Nahḍa*, en particulier car nous sommes en train de vivre une période de renouveau, de progrès et de science depuis que la pleine lune a brillé sur l'épaisse obscurité de l'ignorance. Et cette lumière étincelante n'est autre que Sa Majesté notre roi bien aimé Fayṣal Ier, que Dieu protège son trône à jamais[78].

Dans son premier éditorial, le propriétaire et rédacteur en chef d'*al-Dalīl*, Elyahu Dangūr, et son gérant Salīm Isḥāq définissaient l'objectif de leur hebdomadaire dans un article intitulé « Notre objectif » :

> Voici le premier numéro d'*al-Dalīl*. Nous pensons qu'il comblera un manque dans le monde de la presse économique irakienne. [...] En effet,

76 Zāhida Ibrāhīm, *Index des périodiques et revues irakiens* (*1869-1978*) (*Dalīl al-jarā'id wa-l-majallāt al-ʿirāqiyya* [*1869-1978*]), p. 73 ; 123 ; 158 ; 272.

77 La date du premier numéro d'*al-Burhān* n'est pas certaine. Le quotidien, sous la direction de Salmān Cohen, fit paraître quelques numéros entre 1927 et 1928, puis cessa toute activité pendant plusieurs mois, pour réapparaître le 17 octobre 1929, sous la direction de Shā'ūl Ḥaddād. ʿIṣām Jumʿa al-Muʿāḍīdī, *La Presse juive en Irak* (*Al-Ṣiḥāfa al-yahūdiyya fī l-ʿIrāq*), op. cit., p. 55-66.

78 *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 10 avril 1924, p. 2.

> on n'y trouve aucun périodique traitant de questions de commerce [...] Nous nous félicitons d'avoir atteint le but escompté[79].

La rédaction s'autoproclamait donc membre à part entière du « monde de la presse » en Irak. De même, dans le premier éditorial de la revue *al-Miṣbāḥ* intitulé « Les premiers mots : notre ligne éditoriale », Salmān Shīna écrivait :

> Bonjour à toi, cher lecteur. Les raisons qui nous ont poussés à publier cette revue et qui nous ont amenés à faire apparition dans le milieu de la presse sont nombreuses[80].

Encore une fois, le rédacteur s'identifiait au « milieu de la presse », sans aucune référence confessionnelle ou communautaire. Enfin, on peut lire l'affirmation suivante dans le premier éditorial d'*al-Burhān* sous la direction de Shāʾūl Ḥaddād, paru le 17 octobre 1929 sous le titre « La presse et nous » :

> Je n'ai pas encore vingt ans, et je suis le plus jeune membre de la famille de la presse irakienne. Il ne faudra donc pas s'étonner si mon quotidien est le moins influent de toute la famille, au début en tout cas[81].

Ici, l'identification est plus évidente encore, car Shāʾūl Ḥaddād parle d'« une famille de la presse », dont il se considère comme un membre à part entière. Ces observations permettent d'affirmer que la presse juive, en choisissant l'arabe comme langue unique de rédaction, s'adressait à la population arabophone de Bagdad dans son ensemble, ou du moins cherchait à transmettre aux lecteurs juifs l'impression qu'ils partageaient des points communs et des intérêts sociaux, culturels et politiques avec cette société. Le public visé n'était plus restreint aux seuls membres de la communauté juive : il s'étendait à la société bagdadienne. La diversité religieuse et confessionnelle du lectorat figurait par conséquent parmi les principaux objectifs de la politique éditoriale de ces nouvelles revues.

Notons également que les efforts déployés pour s'identifier à la presse irakienne furent reconnus à l'extérieur de la communauté juive. ʿAbd al-Razzāq al-Ḥasanī mentionne sept publications dirigées par des juifs, bien qu'il ne fît

---

79 « Ghāyatunā » (« Notre objectif »), *Al-Dalīl*, Bagdad, 12 mai 1929, p. 1.

80 « Les premiers mots : notre ligne éditoriale » (« Kalimatunā al-ūlā, khiṭṭatunā »), *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 10 avril 1924, p. 2.

81 « La presse et nous » (« Naḥnu wa-l-ṣiḥāfa »), *Al-Burhān*, Bagdad, 17 octobre 1929, p. 1.

allusion à l'origine confessionnelle des rédacteurs qu'à une seule occasion, à propos de la revue *Yeshurun* :

> Les Israélites firent paraître un hebdomadaire littéraire en arabe et en hébreu intitulé Yeshurun, « soit Israël », [...] dont le premier numéro fut publié le 19 novembre 1920 mais cessa de paraître très rapidement[82].

Ainsi, lorsque la production des intellectuels juifs était publiée en arabe, telle *Misbāḥ* – et non *Yeshurun*, qui était publiée en partie en judéo-arabe et en partie en hébreu –, elle était considérée comme irakienne, d'un point de vue interne à la communauté aussi bien que d'un point de vue externe. Cette conclusion est corroborée par le fait que de nombreux journalistes non juifs collaborent à la revue *al-Miṣbāḥ*. Parmi les rédacteurs, on compte des musulmans et des chrétiens, comme le journaliste chrétien, qui sévit à la rédaction d'*al-Bilād*, Tawfīq al-Samʿānī[83] et la féministe d'origine chaldéenne Maryam Nurma, fondatrice du périodique *Fatāt al-ʿArab* en 1937[84]. Par ailleurs, le poète juif Murād Mīkhā'īl* qui contribuait régulièrement aux rubriques poétiques et littéraires de la revue, reçut un courrier du poète Maʿrūf al-Ruṣāfī, publié dans *al-Miṣbāḥ* le 11 septembre 1924, qui y faisait l'éloge d'un poème en prose que Mīkhā'īl avait composé :

---

82 ʿAbd al-Razzāq al-Ḥasanī, *Histoire de la presse irakienne* (*Ta'rīkh al-ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya*), op. cit., p. 26.

83 Né à Mossoul dans une famille chrétienne en 1900, Tawfīq al-Samʿānī travailla comme journaliste pour le quotidien *al-Bilād* en compagnie de Rufā'īl Buṭṭī, puis pour *Ṣawt al-ahālī, Ṣadā al-ʿahd* et entra enfin à la rédaction d'*al-Zamān* au moment de sa création en 1937, qu'il quitta en 1963 lorsque le quotidien ferma ses portes. Il est mort à Bagdad en 1982. Ibrāhīm Khalīf al-ʿAllāf, « Tawfīq al-Samʿānī et le journal *al-Zamān* (1937-1963) » (« Tawfīq al-Samʿānī wa jarīdat *al-Zamān* (1937-1963) », *Al-Ḥiwār al-mutamaddin*, 17 décembre 2009, www.ahewar.org (consulté le 19 août 2015).

84 Née à Bagdad le 3 avril 1890, Maryam Farḥa Rufā'īl Yūsuf Rūmāyā – de son nom de plume Maryam Nurma, ce dernier terme signifiant « gracieuse » en persan – commença à écrire après la Première Guerre mondiale. Ses premiers articles sur des questions sociales parurent en 1921, dans un hebdomadaire du gouvernement britannique, puis dans *al-Miṣbāḥ* en 1924. Son propre périodique (*Fatāt al-ʿarab*) parut en 1937, mais ne connut qu'une courte existence de six mois. Extrêmement critique envers le système patriarcal de la société dans laquelle elle avait été éduquée – elle avait été mariée à l'âge de douze ans –, elle réclamait des droits pour la femme en Irak. Elle est morte à Bagdad le 15 août 1972. Muḥammad Ibrāhīm Muḥammad, « Maryam Nurma ... pionnière de la presse féminine en Irak » (« Maryam Nurma ... rā'idat al-ṣiḥāfa al-nisā'iyya fī l-ʿIrāq »), *Ṣawt al-ahālī*, 8 décembre 2009, www.sawtalahali.net (consulté le 17 août 2011).

> Chère rédaction d'*al-Miṣbāḥ*, j'ai lu dans votre précédent numéro une lettre de Murād Mīkhā'īl [...]. Je déclare publiquement dans votre honorable journal que j'admire son travail ainsi que celui de ses coreligionnaires dans notre pays[85].

Al-Ruṣāfī renouvela le compliment à l'égard du poète juif dans la revue *al-Ḥurriyya*, dont le rédacteur en chef était le journaliste chrétien Rufā'īl Buṭṭī, en 1926[86]. Les échanges entre la rédaction et d'autres acteurs de la presse irakienne existaient également sur un plan plus institutionnel. L'éditorial du 17 juillet 1924 d'*al-Miṣbāḥ*, consacré à une fête organisée par la Société littéraire israélite (al-Jamʿiyya al-adabiyya al-isrāʾīliyya) célébrée au *Cinéma royal*, n'est autre que la retranscription d'un article élogieux à l'égard de la société juive publié par le quotidien *al-ʿĀlam al-ʿarabī*[87]. Cette démarche permettait ainsi d'offrir une plus grande crédibilité à la société littéraire juive, et légitimait ses activités à l'échelle nationale. Le 24 juin 1926, la rédaction consacra une nouvelle fois un éditorial à l'art dramatique et estima à nouveau qu'« il val[ait] la peine de retranscrire aux lecteurs l'article d'*al-ʿĀlam al-ʿarabī*[88] ». Ces exemples démontrent que la collaboration intercommunautaire était assumée des deux côtés, chez les juifs comme chez les non-juifs, tant individuellement qu'institutionnellement. Enfin, à la prolifération de revues fondées et gérées exclusivement par des juifs s'ajoutent les nombreuses contributions de juifs dans la presse irakienne non juive, ainsi de celles de Murād Mīkhā'īl, d'Anwar Shā'ūl, d'Aḥmad (Nisīm) Sūsa*[89], un jeune étudiant juif irakien de l'université américaine de Beyrouth, ou encore de Meir Baṣrī. En 1922, alors qu'il était âgé de seize ans à peine, le poète Murād Mīkhā'īl publia son premier poème « Ô, ma patrie » (« *Yā waṭanī* »), dans le quotidien *Dijla* :

---

85 Maʿrūf al-Ruṣāfī, « Poème en prose » (« Al-Shiʿr al-manthūr »), *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 11 septembre 1924, p. 2.

86 Meir Baṣrī, *Personnalités juives de l'Irak moderne* (*Aʿlām al-yahūd fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), vol. 2, p. 80.

87 « Sur la scène du *Cinéma royal* » (« ʿAlā masraḥ *al-rwayāl sinimā* »), *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 17 juillet 1924, p. 1. Le premier numéro d'*al-ʿĀlam al-ʿarabī* parut à Bagdad le 27 mars 1924 et cessa de paraître en 1947. Rufā'īl Buṭṭī, *La Presse en Irak* (*Al-Ṣiḥāfa fī l-ʿIrāq*), op. cit., p. 94.

88 *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 24 juin 1926, p. 1.

89 Nisīm Sūsa, qui se convertit à l'islam le 7 novembre 1936 lors d'une cérémonie à l'université d'al-Azhar, se fit dès lors appeler Aḥmad (Nisīm) Sūsa. Pour éviter au lecteur toute confusion, ses deux prénoms apparaissent systématiquement dans le texte, avec son prénom juif mentionné entre paranthèses.

Ô ma patrie, ô ma patrie, je suis fou d'amour pour toi
Ton amour est une nécessité absolue,
Car tu es ma mère, car tu es mon père
Ma quête, mon gain, mon but[90].

Quant à Anwar Shāʾūl, il avait également l'habitude de proposer ses critiques littéraires dans le quotidien *al-ʿĀlam al-ʿarabī*[91]. Baṣrī, de son côté, publia tantôt dans le domaine de la poésie, tantôt dans celui de l'économie[92]. Et enfin, Aḥmad (Nisīm) Sūsa publiait régulièrement ses discours dans des périodiques libanais et irakiens[93].

Un examen plus approfondi de la rubrique « Courrier des lecteurs » montre en revanche que la rédaction, elle-même composée de professionnels d'origines confessionnelles diverses, peinait à attirer des lecteurs non juifs. Si les lettres n'étaient en grande majorité signées que d'initiales, leur contenu indique toujours l'origine juive du lecteur. Et lorsque des pseudonymes étaient utilisés, ils avaient toujours trait à la judéité de leur auteur. Par exemple, à partir du 1er octobre 1925, un lecteur signa régulièrement sous le pseudonyme isrāʾīlī al-Furāt (« israélite de l'Euphrate »). En outre, lorsque la contribution était publiée au nom d'une institution, le signataire donnait son vrai nom ; c'est le cas de Shlomo Ṣāliḥ, directeur d'école, qui écrit un courrier de lecteur le 12 novembre 1925. Enfin, à partir du 29 octobre 1925, le rythme de parution de la rubrique « Courrier des lecteurs » s'intensifia, pour paraître enfin toutes les semaines, signe de la popularité de la revue auprès des lecteurs juifs. Donc si les liens entre intellectuels dépassaient les appartenances communautaires – puisque de nombreux intellectuels non juifs lisaient ouvertement *al-Miṣbāḥ* au même titre que les intellectuels juifs lisaient les leurs –, le lectorat de la revue de Salmān Shīna était essentiellement limité aux membres de la communauté.

---

90 *Al-Dijla*, Bagdad, vers 1922. Le propriétaire et gérant de la revue *al-Dijla* était Dāwud al-Saʿdī, et le rédacteur en chef Rashīd al-Hāshimī. Le premier numéro parut le 25 juin 1921 et dura environ cinq ans. ʿAbd al-Razzāq al-Ḥasanī, *Histoire de la presse irakienne* (*Taʾrīkh al-ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya*), op. cit., p. 62.

91 Par exemple : Anwar Shāʾūl, « Nouvelle de Jalāl Khālid, Anaylse et critique » (« Qiṣṣat Jalāl Khālid, naqd wa taḥlil », *Al-ʿĀlam al-ʿarabī*, Bagdad, 2 mars 1928.

92 Par exemple : Meir Baṣrī, « Liberté » (« Al-Ḥurriyya »), *Al-Nahḍa*, Bagdad, 18 décembre 1928 ; Meir Baṣrī, « Le commerce à Bagdad » (« Tijārāt Baghdād »), *Al-Bilād*, Bagdad, 15 janvier 1930.

93 Par exemple, il publia un discours intitulé « En avant » (« Ilā l-amām »), qu'il prononça lors d'un concours oratoire organisé le 21 février 1925 et publié dans *al-Aḥrār*, Beyrouth, 24 février 1925 ; retranscription in Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), Bagdad, Dār al-shuʾūn al-thaqāfiyya al-ʿāmma, 1986, p. 138-142.

L'absence de lecteurs non juifs démontre que la collaboration était restreinte aux milieux intellectuels et que le désir de diffusion d'une conscience nationale interconfessionnelle demeurait, jusque-là, insatisfait.

Conscients de cet obstacle majeur, les journalistes juifs s'efforcèrent de susciter des vocations auprès de leurs lecteurs. Dans cette perspective, Shā'ūl Ḥaddād tenta de convaincre ses lecteurs de la nécessité du lien d'interdépendance entre l'individu et le groupe dans l'éditorial du 17 octobre 1929 d'*al-Burhān* : « Le groupe vient en aide à l'individu qui, à son tour, travaille au service du groupe. » Il continue en définissant l'identité des acteurs en question : « Aidez-moi, enfants de mon peuple, à vous servir grâce au journalisme, dont je suis l'esclave »[94]. Le groupe représente donc les lecteurs, et l'individu, le journaliste. Le peuple est le seul à pouvoir décider de son propre sort, reconnaît-il, car il est souverain. Shā'ūl Ḥaddād supplie par conséquent le lecteur de lui venir en aide, car sans lui, le projet demeurerait à ses yeux irréalisable.

De même, le premier éditorial de la revue *al-Miṣbāḥ* précisait :

> Nous nous sommes aperçu que le moyen le plus efficace d'amener le progrès à une nation [*al-umma*], un peuple, ou une communauté, est de valoriser la pensée de l'individu avant toute chose et de diffuser ses connaissances. En effet, si l'individu progresse, le groupe entier progressera avec lui[95].

La revue reformule en outre plus en profondeur ses intentions trois mois plus tard dans un article intitulé « Entre la presse et ses lecteurs », dans lequel les responsabilités de chacun se trouvent définies[96]. Enfin, ʿEzra Ḥaddād*, historien, journaliste et directeur d'école, développe lui aussi une réflexion autour du rapport de l'individu au groupe, comparable à la relation de maître à disciple, dans les pages d'*al-Miṣbāḥ* :

> George Washington, premier président des États-Unis, a dit : « L'avenir appartient aux hommes qui ont la meilleure morale. » Par « hommes » il entend la nation [*al-umma*], car qui dit progrès de l'individu dit progrès

94 « La presse et nous » (« Naḥnu wa-l-ṣiḥāfa »), *Al-Burhān*, Bagdad, 17 octobre 1929, p. 1.

95 « Les premiers mots : notre ligne éditoriale » (« Kalimatunā al-ūlā, khiṭṭatunā »), *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 10 avril 1924, p. 1.

96 « Entre le journal et ses lecteurs » (« Bayna l-ṣaḥīfa wa qurrā'uhā »), *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 18 septembre 1924, p. 4.

> de la nation. J'adresse donc mon message à l'honorable jeunesse, [...] colonne vertébrale de la nation [...], bénie soit-elle[97].

Ici, le maître pense détenir tous les outils pour faire le bonheur de ses disciples, mais sans la volonté de ces derniers, rien n'est possible. C'est donc à nouveau dans une relation d'interdépendance, par laquelle l'un détient le pouvoir de donner et d'instruire et l'autre celui de recevoir et d'apprendre, que repose l'avenir de la nation.

Dans ce processus de transmission entre maître et disciple, les jeunes gens devaient jouer un rôle déterminant :

> Notre objectif est d'encourager les jeunes prêts à l'éveil [*al-shabāb al-nāhiḍ*] à écrire et à explorer tout ce qui pourrait leur servir, ainsi qu'à leur pays. Oui, *al-Miṣbāḥ* fera de son mieux pour encourager la jeunesse à tremper sa plume dans l'encrier, au service de la littérature et de la science. La revue fera tout son possible pour ouvrir la voie à tout auteur ou auteure (?) [*sic*] désirant publier[98].

À leur tour, les jeunes avaient pour mission de retransmettre le message. Pour ce faire, la rédaction d'*al-Miṣbāḥ* donna la plume à son jeune premier rédacteur, Anwar Shāʾūl, alors tout juste âgé de vingt ans, qui composa un poème intitulé « Printemps ». Dans la brève introduction au poème, qui consiste en un appel à la communauté des poètes et écrivains, Shāʾūl s'exclame :

> Réveillez-vous, réveillez-vous, ô écrivains, ô poètes ! Le printemps, seigneur du temps, est arrivé, le visage souriant et avenant. La nature a souri à l'humanité, après l'avoir effrayé par un terrible hiver. [...] Écoutez les rossignols et les oiseaux qui célèbrent le printemps bien-aimé avec leurs gazouillis entraînants, du sommet des arbres. Mais vous, ô écrivains, ô poètes, pourquoi demeurez-vous dans un silence si profonde ? N'êtes-vous pas les rossignols de la littérature ? Pourquoi ne saluez-vous pas la nature bourgeonnante ? Pourquoi n'accueillez-vous pas le jardin en fleurs de la vie ? Pourquoi ne célébrez-vous pas le printemps[99] ?

---

97 ʿEzra Ḥaddād, « Aube de la *Nahḍa* et éducation morale » (« Fajr al-nahḍa wa tahdhīb al-akhlāq »), *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 1er mai 1924, p. 3.

98 « Les premiers mots : notre ligne éditoriale » (« Kalimatunā al-ūlā, khiṭṭatunā »), *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 10 avril 1924, p. 1.

99 Ibn al-Samaw'al (Anwar Shā'ūl), « Printemps » (« Al-Rabīʿ »), *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 10 avril 1924.

Shā'ūl cherche ici à éveiller le sentiment de culpabilité chez les jeunes hommes et femmes de lettres. L'usage répétitif de l'interrogation négative « pourquoi ne célébrez-vous pas … ? » suggère en effet que le mouvement collectif aurait déjà dû débuter, si ce jeune public n'était pas demeuré profondément indifférent au monde qui l'entoure. Aux yeux de l'auteur pourtant, son éclosion serait urgente.

Trois semaines plus tard, la rédaction proposait une solution pour soulager la conscience de ces jeunes gens. Une petite rubrique intitulée « Entre deux amis » rapporte un bref dialogue fictif entre deux d'entre eux :

> Yūsuf : « Mon ami Kamāl, comment pourrais-je me mettre au service du savoir et de la littérature de manière significative ? » Kamāl : « En t'abonnant à la revue *al-Miṣbāḥ* »[100].

À la même période à Beyrouth, Aḥmad (Nisīm) Sūsa s'exprima à l'occasion de la deuxième réunion de la Société des étudiants irakiens, première société estudiantine irakienne créée à l'université américaine de Beyrouth le 13 avril 1924[101]. Lors de cette réunion, qui rassembla vingt-quatre étudiants irakiens à l'université américaine de Beyrouth le 21 mai 1924, il prononça un discours au cours duquel il somma ses compatriotes irakiens d'assumer la responsabilité qui leur incombait en leur qualité d'hommes de lettres :

> Nous mettons tous nos espoirs dans la Société irakienne qui se réunit pour la première fois aujourd'hui. Mais quels sont ces espoirs ? Cette Société sera un facteur important pour stimuler et unir nos nouvelles idées. En tant que membres d'une nation émergeante [*al-umma al-nāhiḍa*], nous désirons découvrir ce dont la nation a le plus besoin, et nous nous donnerons toutes les peines du monde pour la servir. […] Ces espoirs dépendent donc sans aucun doute de nos actes, nous, jeunes d'aujourd'hui et hommes de demain. […] Mais sommes-nous prêts à supporter cette lourde et importante responsabilité ? […] Unissons-nous pour réaliser notre objectif à tous : celui de devenir une branche de l'arbre de haute futaie, qui protègera aussi bien des brûlures du soleil que du froid[102].

---

100 *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 1er mai 1924, p. 3.

101 La société se rassembla quatre fois en 1924 : le 13 avril, le 21 mai (cérémonie officielle), le 11 juin et le 22 novembre 1924.

102 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, Discours prononcé à l'université américaine de Beyrouth à l'occasion de la première assemblée de la Société des étudiants irakiens le 21 mai 1924 ;

La métaphore de l'arbre et du sol symbolise de nouveau le rapport entre l'intellectuel et le peuple qu'il défend, et pour lequel il est prêt à filtrer les menaces. La relation de l'individu au groupe qu'entretenait Shā'ūl Ḥaddād, ou de maître à disciple qu'on retrouve chez ʿEzra Ḥaddād, est donc réaffirmée dans les propos d'Aḥmad (Nisīm) Sūsa, qui souligne également le rôle actif de l'intellectuel et l'attitude passive du peuple. L'individu qui a bénéficié d'une éducation est valorisé dans sa capacité à formuler une pensée mise au service du peuple, de la culture et de la nation. En mettant en doute le courage des « jeunes d'aujourd'hui et des hommes de demain » à servir la nation, il joue aussi subtilement sur le sentiment de responsabilité et de culpabilité des jeunes intellectuels.

Dans un article qu'il envoya une année plus tard, le 15 août 1925, à la rédaction d'*al-Miṣbāḥ*, il s'adressait cette fois plus directement aux juifs. Le ton injonctif à l'égard des jeunes intellectuels y est similaire, voire plus prononcé encore :

> En conclusion, je ne peux que m'adresser à qui est digne de proclamer l'unité irakienne à laquelle nous aspirons, et par cela j'entends vous, hommes de plume et journalistes. Ô hommes de plume, la nation [*al-umma*] vous appelle pour remplir votre devoir de réforme, car vous êtes la langue de la nation et par conséquent garants de ses droits. La nation compte sur vous pour accomplir sa *Nahḍa* et émerger de la décadence. Que chacun d'entre nous proclame l'unité irakienne ! Vous gravirez ainsi l'échelon de la fraternité et ferez preuve de tolérance mutuelle. C'est grâce à cela que la nation pourra accéder à la gloire et au progrès. En reconnaissance de votre loyauté envers votre pays je joins donc ma voix à la vôtre pour proclamer : Vive l'Irak uni, vive l'unité irakienne sous les auspices de la fraternité et de l'amitié[103] !

Enfin, en mai 1924, la rédaction d'*al-Miṣbāḥ* annonça la mise en place d'un concours qui consistait à répondre à la question suivante : « Pourquoi les cafés [...] et clubs non littéraires prolifèrent-ils à Bagdad[104] ? » En réponse à cette polémique, ʿEzra Ḥaddād s'adressa deux semaines plus tard aux jeunes

---

retranscription in Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), op. cit., p. 130-132.

103 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, Article adressé à la rédaction d'*al-Miṣbāḥ* (non publié), daté du 15 août 1925 ; retranscription in Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), op. cit., 1986, p. 137.

104 *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 17 avril 1924, p. 4.

intellectuels dans un article intitulé « Aube de la *Nahḍa* et éducation morale », dans lequel il enjoignait aux jeunes d'adhérer aux clubs littéraires :

> Une question : qu'arrive-t-il à une nation [*al-umma*] dont les jeunes ne se soucient que de se rendre aux cafés et non aux clubs scientifiques ? Je ne dis pas que les cafés ne sont pas – dans une certaine mesure – bien pour les jeunes, mais il faut aussi aller aux instituts sociaux et littéraires[105].

Ici, la notion d'éveil, ou *Nahḍa*, présente sous des formes diverses dans ces exemples (*al-shabāb al-nāhiḍ, al-umma al-nāhiḍa, al-Nahḍa*), joue un rôle déterminant. Définie dans les domaines culturel, politique et religieux, comme le résultat de la rencontre fructueuse entre les traditions arabo-islamiques et l'influence occidentale, la *Nahḍa* revêtit après la fin de la Première Guerre mondiale également un caractère national. Mais sous ses traits nationaux en particulier, elle constituait une notion relativement floue pour les intellectuels irakiens ; certains affirmaient que la *Nahḍa* avait commencé lors de la révolution jeune-turque de 1908, alors que d'autres prétendaient qu'il fallut attendre la révolte arabe de 1916, ou encore la révolution égyptienne de 1919, pour la voir naître au Proche-Orient. D'autres encore, comme l'écrivain, journaliste et homme politique Fahmī Mudarris (1873-1944), relativisèrent cette notion au point d'en remettre en question l'existence même[106]. C'est la raison pour laquelle Fāṭima Muḥsin, auteur d'une importante étude sur la *Nahḍa* en Irak, préfère parler dans son titre de « représentations (*tamaththulāt*) de la *Nahḍa* dans la culture de l'Irak contemporain[107] ».

Les extraits cités ici indiquent que cette ambiguïté régnait également parmi les intellectuels juifs, dont l'appel désespéré adressé aux jeunes hommes de lettres juifs trahissait, somme toute, la crainte que la *Nahḍa* n'ait pas lieu. L'indignation de Salmān Shīna, d'Anwar Shā'ūl, de ʿEzra Ḥaddād et d'Aḥmad (Nisīm) Sūsa face à l'indifférence supposée de leurs coreligionnaires fonctionnerait alors comme un leurre, dont l'objectif serait d'encourager les jeunes à se manifester. La *Nahḍa*, qui constitue en ce sens un discours – plutôt qu'un événement précis – destiné à fédérer des individus autour d'une cause commune,

---

105 ʿEzra Ḥaddād, « Aube de la *Nahḍa* et éducation morale » (« Fajr al-nahḍa wa tahdhīb al-akhlāq »), *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 1er mai 1924, p. 3.

106 Orit Bashkin, *The Other Iraq : Pluralism in Hashemite Iraq*, op. cit., p. 140-149.

107 Fāṭima Muḥsin, *Représentations de la* Nahḍa *dans la culture de l'Irak contemporain* (*Tamaththulāt al-Nahḍa fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), Cologne, Manshūrāt al-jamal (Kamel Verlag), 2010.

s'apparente ainsi au processus d'*invention* identifié par Gellner. L'intériorisation du sentiment national – ou ici de la *Nahḍa* – est ce qui le rend réel, et le résultat n'est possible que « par l'intermédiaire d'un prosélytisme soutenu qui enseigne aux individus ce qu'ils sont[108] ». La presse fonctionne par conséquent comme vecteur des identités, et le journaliste fonctionne comme un agent de ses valeurs. Dans ce processus, les juifs ne firent pas exception ; leur presse servait de support et d'écho à la construction d'une identité nationale irakienne de culture arabe, dans l'espace public irakien. Pourtant, la relation difficile qui unissait journaliste et lecteur – ou plus largement l'intellectuel et le reste de la communauté – soulevée ici révèle les limites de cette démarche.

Charles Tripp affirme que l'État hachémite puisa sa force dans sa capacité à instrumentaliser les réseaux de patronage auprès des cheikhs tribaux ou de notables sunnites, dans le but d'acquérir un soutien au nouveau régime en place[109]. Après lui, Bashkin a approfondi sa réflexion en appliquant aux milieux intellectuels l'hypothèse des réseaux de patronage. Elle examine la stratégie de l'État, qui consistait à promouvoir de manière visible des intellectuels modérés, par exemple en les invitant à des cérémonies officielles, et ce, dans le but de réduire l'influence d'intellectuels moins modérés[110]. Par ailleurs, la démocratisation massive de la politique obligeant l'État à promouvoir une image égalitaire et plurielle auprès des différents groupes sociopolitiques et religieux pour justifier son existence, le gouvernement de Fayṣal Ier mit en place une stratégie de valorisation publique de la diversité religieuse et communautaire de la société irakienne dans son ensemble, tout en procédant à un choix méticuleux de figures modérées, et prêtes à entrer dans le jeu.

La communauté juive jouait un rôle très important pour le gouvernement de Fayṣal Ier, car elle réunissait à ses yeux les critères fondamentaux de la pluralité nationale ; les juifs étaient présents sur le territoire irakien depuis très longtemps et étaient parfaitement arabisés. La déclaration qu'il fit quelques semaines avant son couronnement lors d'une visite officielle auprès de la communauté juive de Bagdad – et très semblable au discours qu'il prononça auprès des communautés chrétiennes quelques jours plus tôt – est à ce titre tout à fait exemplaire :

---

108 Anne-Marie Thiesse, *La Création des identités nationales* (*Europe, XVIIIe-XXe siècle*) [1999], Paris, Seuil, 2001, p. 14.

109 Charles Tripp, *A History of Iraq* [2000], Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 44-74.

110 Orit Bashkin, *The Other Iraq : Pluralism in Hashemite Iraq*, op. cit., p. 35.

> Je ne veux pas entendre le mot « musulmans », « chrétiens » ou « israélites », car l'Irak est une patrie dans laquelle il n'y a qu'une seule chose : des Irakiens[111].

En conséquence, certains intellectuels juifs furent mis sur le devant de la scène publique et très souvent conviés à prendre part à diverses formes de célébrations publiques, religieuses, culturelles ou scolaires. Lors des funérailles de Maḥmūd Shukrī al-Ālūsī (1857-1924)[112], un *ʿālim* sunnite célèbre pour ces discours contre le communautarisme en Irak, Shāʾūl récita un poème en son honneur. Il fut également invité avec d'autres éminents intellectuels à s'exprimer lors de la cérémonie funèbre de ʿAbd al-Muḥsin al-Saʿdūn (1889-1929), le Premier ministre d'Irak. Shāʾūl insiste sur la diversité de l'audience :

> Des gens des quatre coins d'Irak, citadins et bédouins, de toutes classes sociales, du représentant du palais royal au simple homme de la rue, tous s'étaient rassemblés pour écouter les discours des poètes, écrivains et hommes d'État[113].

Inversement, des représentants du gouvernement participaient souvent aux événements officiels organisés par la communauté juive. Ainsi, le 18 juin 1926, la Société littéraire israélite monta une pièce de théâtre en l'honneur du roi. Le cortège royal fut accueilli par plusieurs notables juifs, parmi lesquels on comptait Salīm Isḥāq. En ouverture de cérémonie, Salmān Shīna prononça un discours intitulé « Sentiments de loyauté », en conclusion duquel il affirma : « Clamons haut et fort : "Vive l'Irak, vive sa Majesté le roi Fayṣal Ier et sa

---

111 L'article fut publié le lendemain de la visite officielle du roi, soit le 19 juillet 1921, dans le quotidien *al-ʿIrāq* ; cité par Fikrī Jawād ʿAbd, *Le Rôle de la communauté juive dans l'établissement de l'État moderne irakien en 1921* (*Dawr al-ṭāʾifa al-yahūdiyya fī taʾsīs al-dawla al-ʿirāqiyya al-ḥadītha ʿām 1921*), université de Kufa, s.d., p. 16.

112 Après avoir suivi un enseignement religieux, Maḥmūd Shukrī al-Ālūsī enseigna à son tour, d'abord chez lui, puis dans la mosquée de Ḥaydar Khāna. Proche du mouvement wahhabite, il fut exilé en Anatolie, puis rentra à Bagdad. Sur le conseil de Gertrude Bell, il fut pressenti par les Britanniques pour occuper divers postes dans la carrière religieuse, mais Maḥmūd Shukrī al-Ālūsī déclina leurs offres, pour se consacrer à l'écriture et à la recherche. Il participa notamment au 8e Congrès international des orientalistes à Stockholm en 1889, où il rencontra Louis Massignon, avec lequel il se lia d'amitié. Il est mort en 1924. Alev Masarwa, *Bildung – Macht – Kultur : Das Feld des Gelehrten Abuṯ-Ṯanāʾ al-Ālūsī* (*1802-1854*) *im spätosmanischen Bagdad*, Wurtzbourg, Ergon, 2011, p. 85-86.

113 Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 119-120.

couronne !"[114]. » De manière analogue, les cérémonies de fin d'année scolaire jouaient un rôle très important dans le domaine public. Elles représentaient l'occasion de valoriser à la fois les exploits réalisés par les élèves et l'attachement de l'ensemble des membres du corps enseignant et étudiant aux valeurs nationales. Jeune élève, Meir Baṣrī fut désigné en 1924 pour réciter des vers du poète chiite du XIVe siècle Ṣafī l-Dīn al-Ḥillī en l'honneur du roi Fayṣal Ier et de son Premier ministre Jaʿfar al-ʿAskarī, lors d'une visite officielle à l'école de l'AIU[115]. Enfin, des représentants du ministère de l'Éducation étaient généralement présents, comme en témoigne ce compte rendu de la cérémonie de l'école de l'AIU parue dans *al-Miṣbāḥ* :

> M. Sason, directeur de l'Alliance [israélite universelle], a invité de nombreux notables de la capitale à assister à la cérémonie [...] qui a eu lieu à l'occasion de la fin des examens [...]. Y ont assisté : Son Excellence le ministre de l'Intérieur, ʿAbd al-Muḥsin Bey al-Saʿdūn, Son Excellence le ministre des Finances, sir Sason Efendi [...], Son Excellence Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī, directeur général du ministère de l'Éducation, le grand-rabbin [...] ainsi que d'autres personnalités[116].

Dans certaines situations, la stratégie visant à valoriser la pluralité nationale consistait à mettre volontairement en évidence l'origine confessionnelle des acteurs de la sphère publique. Par exemple, dans le cadre de son activité auprès de la rédaction d'*al-Miṣbāḥ*, Anwar Shāʾūl utilisa un nom de plume, Ibn al-Samaw'al, s'inspirant de la figure d'al-Samaw'al b. ʿĀdiyāʾ, un poète et guerrier juif ayant vécu du temps de la *jāhiliyya*. La tradition rapporte qu'il aurait refusé de livrer les armes laissées par son hôte, Imruʾ al-Qays, au prince ghassānide Ḥārith b. Abī Shāmir, qui, pour le punir, aurait alors tué le fils du poète juif sous ses propres yeux. C'est de cet incident que viendrait l'expression arabe *awfā min al-Samaw'al*, soit « plus loyal qu'Ibn al-Samaw'al[117] ».

Dans son analyse des manuels d'histoire utilisés en Irak pendant la période de l'entre-deux-guerres, Reeva Simon signale la présence d'Ibn al-Samaw'al

---

114 Salman Shīna, « Sentiments de loyauté » (« ʿAwāṭif al-ikhlāṣ »), discours retranscrit in *al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 24 juin 1926, p. 6.

115 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 20.

116 « Cérémonie à l'Alliance [israélite universelle] » (« Ḥaflat al-Alyāns »), *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 4 septembre 1924, p. 7.

117 Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1967, t. II, p. 319-326.

dans les listes des hérauts du nationalisme ayant fait preuve de loyauté patriotique, au côté des noms de ʿAntara et du chrétien Ḥātim al-Ṭāʾī[118]. Dans la politique éducative de Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī, directeur général du ministère de l'Éducation, l'enseignement de l'histoire éveillait à la conscience nationale et, en ce sens, jouait un rôle prépondérant. Dans le programme d'enseignement des classes primaires diffusé par le ministère de l'Éducation en 1922, ces raisons sont clairement exposées :

> À long terme, le but de l'enseignement de l'histoire et du passé de la nation est de consolider « la conscience patriotique et nationale » dans le cœur des élèves. [...] Il faut intégrer [...] les anciens habitants de l'Irak : les Chaldéens, les Assyriens, leur lien de parenté avec les Arabes et l'arrivée de ces derniers depuis la péninsule arabique. Les Arabes avant l'islam au Yémen, au *Bilād al-Shām*, en Égypte et en Irak. Les Himyarites, les Palmyréens, les Nabatéens et les Ghassanides[119].

Pour Shāʾūl, en tant que journaliste et figure publique, aussi bien que pour al-Ḥuṣrī, en tant que ministre de l'Éducation, proposer une vision positive des communautés non musulmanes n'était possible qu'en promouvant de manière active une figure fidèle à la cause de la patrie. L'objectif était de démontrer que ces communautés étaient compatibles avec les valeurs nationales. Ils optèrent ainsi pour une stratégie de valorisation – plutôt que de dissimulation – de l'identité religieuse. L'usage du pseudonyme traduit donc une stratégie de survisibilité, plutôt que d'invisibilité.

L'histoire d'Ibn al-Samawʾal qui vit son fils se faire massacrer n'est pas sans rappeler celle du héros légendaire helvétique Guillaume Tell. La légende raconte en effet que ce dernier fut forcé de ficher une flèche sur une pomme posée sur la tête de son fils au risque de le tuer s'il s'obstinait à refuser de s'incliner devant le chapeau du représentant de l'empereur d'Autriche. Plus que la similitude diégétique, c'est la traduction de la pièce de James Sheridan Knowles, *William Tell*, et sa mise en scène à deux reprises à Bagdad en 1932 qui nous intéresse, car elles furent l'œuvre d'Anwar Shāʾūl en personne (voir fig. 2). Il s'intéressa en effet de près à la légende. Lors d'une visite en Suisse en 1961, il se rendit spécialement dans la région où Guillaume Tell aurait

118 Reeva Simon, « The Teaching of History in Iraq Before the Rashid Ali Coup of 1941 », *Middle Eastern Studies*, vol. 22, nº 1, 1986, p. 41-42.

119 Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī, *Mes Mémoires en Irak* (*1921-1941*) (*Mudhakkirātī fī l-ʿIrāq* [*1921-1941*]), Beyrouth, Dār al-ṭalīʿa, 1967, vol. 1, p. 215-216.



FIGURE 2 *Anwar Shāʾūl*, William Tell, *traduction de l'œuvre de James S. Knowles, Bagdad, Maṭbaʿat al-jamʿiyya al-khayriyya, 1932.*

vécu[120]. Si la figure légendaire helvétique revêtait alors une telle importance aux yeux de l'intellectuel juif, c'est parce qu'il considérait le nationalisme de Tell comme le seul « vrai nationalisme », ainsi qu'il le souligne en préface de sa traduction de la pièce :

> Dans tous les pays arabes, les gens aspirent à l'indépendance et à la liberté. C'est pour chaque Arabe perdu qui cherche la voie juste que je

120 Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 303.

présente Guillaume Tell, comme un modèle clair du vrai patriotisme et d'un héroïsme inoubliable[121].

Ernest Renan eut aussi recours à l'exemple de la Suisse pour illustrer l'idée selon laquelle la nation serait un plébiscite de tous les jours, créée de toute pièce et soutenue par l'État[122]. Anwar Shā'ūl n'ignorait pas les difficultés de rallier une population hétérogène à une cause nationale, unique et homogène. La représentation des figures de Tell et de son équivalent juif irakien Ibn al-Samaw'al dans l'espace public permettaient donc d'incarner ce ralliement.

Enfin, toujours dans cette stratégie de valorisation de la pluralité irakienne, les intellectuels, journalistes, poètes et représentants publics des communautés s'employèrent à trouver un équilibre entre religion et nationalité pour montrer que l'État ne pouvait qu'être renforcé par le caractère hétérogène de sa nation et qu'une coexistence était possible. Sur cette question, la révolution égyptienne de 1919 dirigée par le nationaliste Saʿd Zaghlūl joua un rôle de modèle, en raison de l'origine multiconfessionnelle de ses acteurs. En 1927, une cérémonie fut organisée en l'honneur du leader égyptien, à laquelle participèrent des figures publiques de confessions diverses : des sunnites, des chiites, un chrétien, un juif et un Kurde. Au cours de cette cérémonie, Shā'ūl récita un poème intitulé « Une voix d'outre-tombe, Saʿd Zaghlūl parle[123] ».

Le slogan nationaliste et laïque « La religion est à Dieu, la patrie est à tous » (*Al-Dīn li Allah wa-l-waṭan lil-jamīʿ*) apparut vraisemblablement pour la première fois lors du mouvement révolutionnaire lancé par Zaghlūl, avant d'être maintes fois réutilisé à travers le Moyen-Orient arabe. Avant d'arriver en Irak, le gouvernement arabe de Syrie l'aurait popularisé sous le leadership de Fayṣal par l'intermédiaire d'exilés syriens établis en Égypte[124]. Après l'échec syrien, Fayṣal Ier aurait réemployé le slogan en Irak, qui acquit une certaine popularité auprès de l'élite intellectuelle, car il permettait de mettre en évidence la compatibilité des allégeances religieuse et nationale. Anwar Shā'ūl se

---

121 Anwar Shā'ūl, *William Tell*, traduction de l'œuvre de James S. Knowles, Bagdad, Maṭbaʿat al-jamʿiyya al-khayriyya, 1932, première page. Voir aussi Orit Bashkin, « Un Arabe juif dans l'Irak de l'entre-deux-guerres, la carrière d'Anwar Shā'ūl », *XXe Siècle*, vol. 3, no 103, 2009, p. 127.

122 Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?* [1882], Paris, Presses Pocket, 1992, p. 55.

123 Anwar Shā'ūl, « Une voix d'outre-tombe, Saʿd Zaghlūl parle » (« Ṣarkha min warā' al-qabr, Saʿd Zaghlūl yatakallam »), in Muḥammad Mahdī al-Baṣīr (éd.), *Hommage à Saʿd Zaghlūl en Irak* (*Dhikrā Saʿd Zaghlūl fī l-ʿIrāq*), Bagdad, Al-Maktaba al-waṭaniyya, 1927, p. 149-152.

124 James Gelvin, *Divided Loyalties, Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire*, op. cit., p. 180-184.

rappelle avec nostalgie et sur un ton quelque peu cérémoniel la première fois qu'il entendit le slogan :

> Quand nous avons définitivement déménagé pour Bagdad peu avant la fin de la Première Guerre mondiale, nous nous sommes installés dans un premier temps dans une maison à côté de la mosquée dans le quartier d'*al-Māliḥ*, et les membres de ma famille et moi-même regardions cet endroit comme un lieu sacré [...]. Je regardais timidement et j'entendais une voix humble qui disait : « À chacun sa religion. La religion est à Dieu et la patrie est à tous[125] ! »

Dans le récit de sa conversion à l'islam, *Ma route vers l'islam*, Aḥmad (Nisīm) Sūsa explique également les répercussions idéologiques que la révolution égyptienne eut sur la conscience de son arabité, et en particulier la position du leader chrétien Makram ʿUbayd, puisque son origine non musulmane prouvait que la religion ne représentait aucun obstacle à son intégration à la nation arabe[126]. Dans une lettre personnelle adressée à Shāʾūl, il écrivit :

> Nous vivons une période au cours de laquelle une nation ne peut progresser et se défaire de l'ignorance et du déclin que par l'union nationale [...] et la religion n'est autre qu'un lien entre l'individu et son seigneur[127].

Cependant, dans son analyse des deux discours nationalistes concurrents pendant la période syrienne de Fayṣal – un premier discours émanant d'organisations populaires et officieuses et un second, officiel, diffusé par l'entourage politique du roi – James Gelvin relève l'incapacité du discours officiel à intégrer les discours émanant de milieux populaires. Il montre comment le caractère autoritaire et le manque de pouvoir de persuasion de la sphère officielle empêchèrent les slogans qu'il produisait de s'extraire de cette sphère. Les discours officiels furent alors progressivement remplacés par d'autres, plus populaires, qui se diffusèrent rapidement à travers les tracts, les slogans et les graffitis de

125 Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 119.

126 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Ma route vers l'islam* (*Fī ṭarīqī ilā l-islām*) [1936], Beyrouth, Al-Muʾassasa al-ʿarabiyya lil-dirāsāt wa-l-nashr, 2006, p. 41.

127 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, Lettre à Anwar Shāʾūl datée du 16 septembre 1924 ; retranscription in Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), op. cit., p. 135-136.

l'époque[128]. L'étude de Gelvin révèle la faiblesse du discours officiel produit par Fayṣal et sa difficulté à transcender les sphères du pouvoir en Syrie. On peut supposer que le roi, en Irak, fut aux prises avec de pareils obstacles.

Parmi les stratégies destinées à assurer le succès de la *patrie pour tous*, où, comme nous venons de le voir, le support imprimé et la visibilité publique occupe une place de choix, une importante vie associative vit également le jour. La révolution jeune-turque avait en effet encouragé la prolifération de clubs et de réunions en tous genres. Des plateformes de discussions se construisirent, sous la forme de salons (*ṣālūnāt*), de clubs (*nawādī*) ou de conseils (*majālis*), généralement de notables. Ibrāhīm al-Darūbī répertorie les plus importants *majālis* de la ville de Bagdad dans un ouvrage consacré à ces réunions culturelles et en dénombre onze chez des personnalités juives : ceux de Menaḥem Daniel, ʿEzra Menaḥem Daniel, le rabbin Sason Khaḍḍūrī*, Anwar Shāʾūl, Meir Baṣrī, Dāwud Samra, Yūsuf al-Kabīr, Naʿīm Zilkha, Ibrāhīm Ḥayyim, Reuven Baṭṭāṭ et Ṣāliḥ Qaḥṭān. Les sujets qui y étaient abordés étaient strictement limités à des questions littéraires, culturelles ou commerciales, en fonction du thème voulu par l'hôte. Menaḥem Daniel exigeait de ses invités qu'ils ne parlent que de commerce et d'économie. Ils étaient ainsi tenus d'éviter les questions politiques ou religieuses, car Menaḥem Daniel y accueillait des personnalités d'origines confessionnelles diverses[129]. De même, Meir Baṣrī décrit le « salon » de la famille al-Daftarī[130] :

> Le « salon » de Maḥmūd Subḥī al-Daftarī [...] accueillait le vendredi des hommes politiques, des hommes de lettres, des notables et des jeunes [...]. Les invités buvaient du thé et du café et parlaient de tout, sauf de politique et de religion. Notre hôte interdisait ces deux sujets car des hommes d'État y côtoyaient des personnalités de l'opposition, des représentants de différentes confessions ainsi que des hommes de différentes religions. Si un invité abordait un de ces deux sujets, Maḥmūd Subḥī Bey

128 James Gelvin, *Divided Loyalties, Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire*, op. cit., p. 184.

129 Ibrāhīm al-Darūbī, *Pratiques mondaines et cercles des Bagdadiens* (*Al-Baghdādiyyūn, akhbāruhum wa majālisuhum*), Bagdad, Dār al-shuʾūn al-thaqāfiyya al-ʿāmma, 1958, p. 109 ; 209-213.

130 Le *majlis* de la famille al-Daftarī se tenait dans le quartier de Ḥaydar Khana à Bagdad. Il était fréquenté par de grandes personnalités religieuses, comme le muftī de Bagdad Maḥmūd al-Ālūsī. Voir ibid., p. 101.

> s'empressait de réciter et d'interpréter un vers de poésie ancienne turque ou persane[131].

Ou lorsque le ton montait, il avait l'habitude d'ouvrir une porte par laquelle entrait une dizaine de chats, en vue de divertir les convives, qui aussitôt y voyaient le signe qu'ils devaient clore le débat[132]. Enfin, le pédagogue et directeur de l'école al-Waṭaniyya, ʿEzra Ḥaddād, avait également l'habitude d'organiser de tels salons, dans lesquels les questions de religion n'étaient pas abordées :

> C'était un cercle d'amis, ils allaient les uns chez les autres. […] Les intellectuels se rencontraient et formaient des cercles et des salons, où ils se retrouvaient sans parler de politique ni de religion. Ils avaient des intérêts communs qui n'avaient rien à voir avec […] la religion. […] Au deuxième étage d'un bâtiment de la rue al-Rashīd, intellectuels juifs et arabes musulmans se rencontraient pour discuter. Ils criaient, s'enthousiasmaient, sur des sujets aussi brûlants que la poésie arabe au temps des Mongols en Irak au XIIIe siècle ! Ça semble fou, mais c'était comme ça. Jamais [on ne parlait] de politique[133].

De même, dans le cadre des activités menées par la Société des étudiants irakiens, dont Aḥmad (Nisīm) Sūsa était un membre fondateur, les prises de position politiques étaient fortement découragées. Chez Sūsa, la participation à une vie associative avec ses « frères irakiens », parmi lesquels Fāḍil al-Jamālī (1903-1997) dont il était très proche, joua un rôle prépondérant dans l'établissement de réseaux sociaux qui se révélèrent déterminants dans la poursuite de sa carrière professionnelle à son retour en Irak. Toutefois, lors d'un discours qu'il prononça le 21 février 1925 à l'occasion d'un concours oratoire, Sūsa n'observa pas les recommandations de son professeur, qui lui avait déconseillé de faire référence aux questions de politique, de religion ou de communautarisme. À la fin de son discours, au demeurant très bien reçu par l'opinion publique puisqu'il fut retranscrit trois jours plus tard dans le périodique beyrouthin *al-Aḥrār*, le professeur en question se leva pour annoncer publiquement

131 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 64.

132 ʿAbd al-Laṭīf Ḥamza, « Les salons de Bagdad au XXe siècle » (« Al-Ṣālūnāt al-baghdādiyya fī l-qarn al-ʿishrīn »), *Al-Jumhūriyya*, 10 mai 1966, p. 8.

133 Entretien avec Abraham Barzilay (fils de ʿEzra Ḥaddād), Ramat ha-Sharon, 19 décembre 2008.

la disqualification de son étudiant[134]. Les restrictions que leur imposait l'université américaine de Beyrouth sur les questions politiques et religieuses poussa même un certain nombre d'étudiants irakiens à former une association parallèle, en dehors de l'université, la Société de la jeunesse irakienne (Jamʿiyyat al-nashʾ al-ʿirāqī), au sein de laquelle il leur était possible de s'exprimer librement[135]. Ces exemples indiquent que les questions de religion et de politique étaient trop délicates pour permettre d'en discuter à bâtons rompus et de manière critique.

D'après Gramsci, l'hégémonie peut être exercée par l'intermédiaire des écoles, des institutions religieuses, des clubs et associations culturelles, tous lieux qui, ensemble, forment le volet non coercitif du contrôle politique, soit l'hégémonie idéologique de l'élite dirigeante[136]. L'absence de véritables débats politiques dans ce type de salons, *majālis* et associations, indique en effet l'emprise, directe ou indirecte, de l'appareil d'Etat sur la vie associative officielle des juifs. C'est la raison pour laquelle ce système de clubs et d'associations ne convenait pas à tous les acteurs de la vie publique juive, qui ne tardèrent pas à se faire entendre. Des voix de contestation s'élevèrent pour dénoncer la futilité de ces rassemblements, dans le cadre desquels nul engagement ne transparaissait. Le 20 novembre 1924, l'éditorial d'*al-Miṣbāḥ* titrait : « Nos cercles, nos institutions et nos clubs répondent-ils aux attentes de ceux qui désirent le progrès ? ? ? ? Non ! Non ! Non ! ». Et le rédacteur développe :

> Nous affirmons publiquement que nos institutions et nos clubs [...] ne satisfont pas le jeune prêt à l'éveil [*al-nāhiḍ*] qui a soif de progrès. L'adhérent d'un club peut 1º établir un réseau de fréquentations au sein du club pendant les heures de loisir, et apprendre à connaître d'autres compatriotes – mais il peut obtenir cela en dehors des clubs facilement. 2º Il peut lire des journaux locaux et non locaux. Mais est-ce réellement difficile de faire cela en dehors du club[137] ?

En somme, l'emprise de l'État sur la formation de clubs et d'associations, de même que les mécanismes de mise en place d'une presse arabe et irakienne par des intellectuels juifs, dont la présente analyse a montré les limites, et l'ins-

134 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, « En avant » (« Ilā l-amām »), discours prononcé à l'université américaine de Beyrouth le 21 février 1925 et publié in *al-Aḥrār*, Beyrouth, 24 février 1925.

135 Muzaffar A. Amin, *Jama'at Al-Ahali : Its Origin, Ideology and Role in Iraqi Politics (1932-1946)*, thèse, School of Oriental Studies, université de Durham, 1980, p. 70.

136 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, op. cit., p. 5-14.

137 *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 20 novembre 1924, p. 1.

trumentalisation quasi artificielle de leur confession au nom de la promotion d'une *patrie pour tous* montrent que l'État irakien n'était pas parvenu au bout du processus d'*invention* de la nation par l'intermédiaire de ses agents. La stratégie de survisibilité des communautés non musulmanes peinait à faire ses preuves, malgré un discours officiel d'apparence unanime et malgré ses multiples réseaux de patronage. Le journaliste éprouvait des difficultés à établir une relation de confiance avec ses jeunes lecteurs, qui rejetaient avec virulence le système associatif qu'on leur imposait. Si les activités intellectuelles sous le patronage du roi se multiplièrent dans la sphère publique à Bagdad dans le courant des années 1920, elles ne suffirent pas à répondre aux besoins du « peuple », du « groupe » ou encore du « lecteur » juif, dont tantôt le silence, tantôt la résistance aux structures imposées par le haut montrent les limites de la stratégie d'*une patrie pour tous*.

3 Entre millet et égalité citoyenne : discours sur le communautarisme

Dans son étude sur le Liban au XIXe siècle, Ussama Makdisi aborde la question du communautarisme (*al-ṭāʾifiyya*), moins comme un phénomène historique ancestral, que comme un discours né à l'intersection entre le colonialisme européen du XIXe siècle et la modernisation ottomane, et comme conséquence directe de la construction moderne de l'Autre[138]. L'usage du concept de « communautarisme » – dérivé du terme *al-ṭāʾifa* largement usité pour désigner les communautés religieuses au sein de l'empire – prit une connotation négative chez les partisans d'un système national au sens moderne, à un moment précis du processus de consolidation de ses valeurs. Il s'agissait de discréditer publiquement ceux qui continuaient de défendre un ordre politique qui avait existé sous des formes diverses et variées depuis l'islamisation des structures politiques au VIIIe siècle. Le fait de vouloir conserver un système juridique et social propre à chaque communauté religieuse, caractéristique de cet ordre, et en particulier du système ottoman au XIXe siècle, devint dès lors une faute, presque un délit, celui de « communautarisme », sous la plume des nationalistes modernes. Le communautarisme est en ce sens un ensemble de discours, de discours sur l'Autre, apparus lors d'une phase relativement récente de l'histoire, et avec un objectif précis : discréditer son adversaire idéologique en l'accusant d'allégeance impériale, et donc illégitime. C'est dans cette

---

138 Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism : Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, Berkeley [etc.], University of California Press, 2000, p. 6.

perspective que le présent chapitre se propose d'analyser la façon dont les juifs de Bagdad construisent le discours sur le communautarisme et la façon dont ils le reçoivent.

Dans les régions proches de la capitale ottomane, la révolution jeune-turque donna provisoirement naissance au parlementarisme et à la liberté politique. Mais elle vit en contrepartie naître chez les juifs une lutte d'influence entre les alliancistes et le grand-rabbinat d'une part, et le mouvement sioniste d'autre part, dont de nombreux partisans s'installèrent dans les provinces de l'Empire ottoman pour implanter l'idéologie nationaliste juive, profitant de la liberté que le rétablissement de la Constitution leur offrait. Les sionistes furent particulièrement bien accueillis par ceux que l'attitude paternaliste de l'Alliance importunait au plus haut point[139]. À Istanbul, où un certain Victor (Avigdor) Jacobson arriva en automne 1908, officiellement en tant que représentant de l'Anglo-Levantine Banking Company, mais officieusement chargé de représenter les intérêts du sionisme au sein de l'empire, de nombreuses revues sionistes virent le jour après 1908, comme *L'Aurore* ou *El Judio*[140].

Dans la capitale turque donc, les polémiques entre alliancistes et sionistes furent acharnées, mais à Bagdad, le mouvement sioniste attira dans l'ensemble peu de monde, et l'idéologie demeura longtemps peu connue. Un compte rendu d'entretien entre le secrétaire du « Joint Foreign Committee » du Board of Deputies of British Jews et M. De Haller, un membre de la section des mandats de la Société des Nations en 1931, indique en effet que jusqu'au début des années 1930 le sionisme s'était très peu répandu en Irak. L'auteur livre son impression quant à l'absence de répercussions des émeutes de 1929 en Palestine auprès de la communauté juive d'Irak. Il affirme que l'absence de structures sionistes en Irak selon le modèle européen avait préservé la communauté de conséquences irréversibles :

> Si les événements survenus en 1929 en Palestine n'ont pas provoqué de réaction sensible en Irak, c'est que la propagande sioniste n'a pas pu se répandre dans ce pays. Les autorités irakiennes ont, indirectement, entravé cette propagande en interdisant les collectes en faveur du Foyer national juif et en s'opposant à l'émigration à destination de la Palestine[141].

139 Voir à ce propos Esther Benbassa, « Le sionisme dans l'Empire ottoman à l'aube du XXe siècle », *XXe Siècle*, vol. 24, nº 1, 1989, p. 69-80.

140 Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews, The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey (1860-1925)*, op. cit., p. 121-144.

141 Vito Catastini (directeur de la section des mandats de la Société des Nations), « Irak : Situation de la minorité juive. Compte rendu d'entretien », Genève, 14 octobre 1931, ASDN, S264, nº 2, p. 29-37.

Toutefois, le mouvement, même mal connu, éveilla rapidement la méfiance des différents acteurs politiques. L'association Société littéraire israélite, fondée par Hārūn Sason et Salmān Shīna à Bagdad en 1920 et dont il a déjà été question, après avoir obtenu une reconnaissance légale de la part du ministère de l'Intérieur le 15 août 1920[142], fit paraître la revue *Yeshurun*, le 19 novembre de la même année. En apparence, la société avait pour but de « cultiver et instruire ses membres[143] », mais la parution d'un article dans le périodique *al-Badāʾiʿ*, accusant la communauté juive de dissimuler des activités sionistes au travers de cette association, alarma les membres de l'association[144].

L'article d'*al-Badāʾiʿ*, qui rapporte de nombreuses rumeurs circulant sur les intentions politiques des juifs dans la presse irakienne, permet ici de mettre en lumière les circonstances dans lesquelles la revue *al-Miṣbāḥ* fut fondée : d'après l'article, des bruits coururent à Bagdad en janvier 1924, soit trois mois seulement avant que le premier numéro de la revue *al-Miṣbāḥ* (« lanterne » en arabe, et *ha-Menora* en hébreu) ne paraisse pour la première fois, le 10 avril 1924. Il semble par conséquent raisonnable de supposer que le lancement de la revue permettait de répondre à ces on-dit, en écartant tout soupçon d'activité sioniste et en encourageant les jeunes membres de la communauté juive à faire leur entrée en scène dans la sphère culturelle irakienne, grâce à la collaboration intercommunautaire.

Le conflit qui émergea entre la rédaction d'*al-Miṣbāḥ* et celle d'une autre revue arabe gérée par des juifs, et basée à Beyrouth, *al-ʿĀlam al-isrāʾīlī* (*Le Monde israélite*), illustre le parti pris catégorique d'*al-Miṣbāḥ* à l'égard de la propagation de l'idéologie sioniste au Moyen-Orient arabe. Dans une étude sur les relations entre le Liban et les juifs en Palestine avant la création de l'État d'Israël, Laura Eisenberg s'intéresse aux relations que la communauté juive de Beyrouth entretint avec l'extérieur. Elle montre comment l'Agence juive parvint à maintenir d'excellentes relations avec certains notables juifs établis à Beyrouth et, grâce à son soutien financier à deux rédactions de langue

142 Ministère de l'intérieur, 1922, dossier No. 6/b/8, par le directeur général de la police au ministre de l'Intérieur (7912, 21 juin 1922) ; cité par Saʿd Al-Mashhadānī, *La Propagande chez les juifs d'Irak* (*Nashāṭ al-diʿāʾī lil-yahūd fī l-ʿIrāq*), Bagdad, Maktabat al-madbūlī, 1999, p. 133.

143 Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 105.

144 Le bihebdomadaire littéraire et satirique *al-Badāʾiʿ* parut entre septembre 1923 et 1926, puis quelques rares numéros réapparurent en 1932. Son rédacteur en chef était Dāwud al-ʿUjayl. ʿAbd al-Razzāq al-Ḥasanī, *Histoire de la presse irakienne* (*Taʾrīkh al-ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya*), op. cit., p. 79. Le contenu de l'article est relaté dans le quotidien libanais *al-ʿĀlam al-isrāʾīlī* : « L'Irak et le sionisme » (« Al-ʿIrāq wa-l-ṣahyūniyya »), *Al-ʿĀlam al-isrāʾīlī*, Beyrouth, 3 janvier 1924.

française, *L'Orient* et *La Syrie*, ainsi qu'à d'autres périodiques de langue arabe, s'assurait par la même occasion de l'appui de la presse juive locale, qui conserva une ligne éditoriale favorable au sionisme[145].

Dans ce contexte, deux journalistes, Selim E. Mann et Moïse Ajami, fondèrent ensemble l'hebdomadaire de langue arabe *al-ʿĀlam al-isrāʾīlī* en 1921, rebaptisé *al-Salām* en 1946[146]. La rédaction de cet hebdomadaire juif libanais « politique critique et indépendant », avait été bien plus sensibilisée à la question de l'idéologie nationale juive que ne l'étaient les juifs de Bagdad, en raison, d'une part, de cet attachement financier avec l'Agence juive et d'autre part de l'influence d'une partie de la communauté ashkénaze favorable au sionisme[147]. La rédaction d'*al-ʿĀlam al-isrāʾīlī* s'opposait ainsi ouvertement à une autre partie de la communauté, dont les déclarations publiques de loyauté envers l'État libanais se multiplièrent à la même période : « Nous adressons notre profonde gratitude au gouvernement de la République du Liban [...]. Nous sommes des citoyens libanais loyaux et sincères[148] », déclarait Salīm Ḥarīrī, président de la communauté, en 1932. De même, Jospeh Farḥī, président en 1937, affirma : « Pour nous les juifs, l'attachement à ce pays est très ancien. [...] Le temps n'a pas diminué notre attachement à cette terre, il n'a fait que fortifier nos sentiments de loyauté et de dévotion au Liban[149]. »

Malgré ces tensions qui agitaient la communauté juive de Beyrouth, la rédaction d'*al-ʿĀlam al-isrāʾīlī* exprimait sans retenue son intérêt pour le sort des juifs dans le monde, et son soutien à la cause nationale juive :

> Nous avons clamé haut et fort et à plusieurs reprises que notre profession de journalistes est dédié à la défense de nos frères [israélites] où qu'ils se trouvent, et nous déployons toutes nos forces matérielles et culturelles pour y parvenir[150].

---

145 Laura Zittrain Eisenberg, *My Enemy's Enemy, Lebanon in the Early Zionist Imagination (1900-1948)*, Detroit, Wayne State University Press, 1994, p. 74-76.

146 Lital Levy, « Historicizing the Concept of Arab Jews in the Mashriq », *Jewish Quarterly Review*, vol. 98, nº 4, 2008, p. 467.

147 Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, op. cit., p. 83.

148 Discours prononcé lors d'une réception organisée à l'occasion de la Pâque juive le 21 avril 1932 ; cité par Kirsten Schulze, *The Jews of Lebanon : Between Coexistence and Conflict*, Brighton, Sussex Academic Press, 2001, p. 38. Nous traduisons de l'anglais.

149 Discours prononcé lors de la visite du Mgr Pierre Arida, 1er avril 1937 ; cité ibid., p. 39. Nous traduisons de l'anglais.

150 « L'Irak et le sionisme » (« Al-ʿIrāq wa-l-ṣahyūniyya »), *Al-ʿĀlam al-isrāʾīlī*, Beyrouth, 3 janvier 1924.

Dans cette perspective, la revue exprima à de nombreuses occasions son soutien à la communauté juive irakienne ainsi qu'à la rédaction d'*al-Miṣbāḥ*. En revanche, si le sort des journalistes juifs en Irak préoccupait grandement la rédaction d'*al-ʿĀlam al-isrāʾīlī* au Liban, l'inverse était loin d'être vrai. Les rares occurrences concernant Beyrouth ou le Liban se limitaient aux nouvelles d'étudiants juifs irakiens qui étaient partis y étudier, comme ce fut le cas d'Aḥmad (Nisīm) Sūsa. Quand il reçut son diplôme, *Al-Miṣbāḥ* l'annonça dans ses colonnes[151] et publia l'allocution qu'il prononça à l'université américaine de Beyrouth devant les membres de la Société des étudiants irakiens le 19 novembre 1924[152], puis remercia deux personnalités juives libanaises de distribuer *al-Miṣbāḥ* à Beyrouth[153]. Mais aucune expression de solidarité ou de soutien n'apparaissait. Pour répondre à ce silence, la rédaction d'*al-ʿĀlam al-isrāʾīlī* s'en prenait régulièrement à Shīna et Shāʾūl, auxquels elle reprochait leur manque de reconnaissance :

> Ne savez-vous pas que 14 millions d'israélites portent cet insigne [l'étoile de David] [...] non seulement chez toi en Irak, mais dans tous les pays du monde [...]. Tous les enfants d'Israël aiment l'étoile sioniste[154].

Finalement, après avoir reçu de nombreuses remarques de lecteurs soulignant l'ambiguïté provoquée par la ressemblance entre le nom de la rubrique, « Nouvelles du monde israélite » (« *Akhbār al-ʿālam al-isrāʾīlī* »), et le titre de l'hebdomadaire juif libanais (*al-ʿĀlam al-isrāʾīlī*), et pour répondre aux accusations répétées de la rédaction d'*al-ʿĀlam al-ʿarabī*[155], *al-Miṣbāḥ* s'empressa de publier un démenti concernant une possible collaboration entre les deux revues :

> Depuis la fondation de notre journal [*al-Miṣbāḥ*], nous publions sous ce titre [nouvelles du monde israélite (*akhbār al-ʿālam al-isrāʾīlī*)] des nouvelles des israélites aux quatre coins du monde après les avoir traduites

151 *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 25 septembre 1924.

152 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, Discours prononcé à l'occasion d'une assemblée de la Société des étudiants irakiens à l'université américaine de Beyrouth le 19 novembre 1924 et retranscrit dans la revue *al-Miṣbāḥ*, dans un numéro du mois de décembre 1924 ; retranscription in Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), op. cit., p. 132.

153 *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 27 novembre 1924, p. 3.

154 « L'Irak et le sionisme » (« Al-ʿIrāq wa-l-ṣahyūniyya »), *Al-ʿĀlam al-isrāʾīlī*, Beyrouth, 25 janvier 1924.

155 *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 16 octobre 1924, p. 2.

> des plus grands journaux occidentaux et orientaux, du français, de l'anglais, de l'hébreu, etc. […] Beaucoup pensent que nous les retranscrivons du journal *al-ʿĀlam al-isrāʾīlī* publié à Beyrouth, il convient donc d'attirer l'attention de nos chers lecteurs sur cette affaire, pour éviter tout soupçon et toute ambiguïté[156].

La rédaction d'*al-Miṣbāḥ* cherchait ainsi à éviter d'être associée, de près ou de loin, aux activités politiques de la revue libanaise. Les termes « suspicion » et « ambiguïté » utilisés dans ce dernier extrait ne dissimulent encore une fois que très mal la crainte d'une nouvelle accusation de communautarisme, fondée sur une présumée solidarité religieuse entre les deux rédactions, libanaise et irakienne.

Cette vaste polémique autour d'un possible soutien de nature communautaire à ses coreligionnaires ne visait pourtant pas seulement le sionisme. Lors de ses années d'études à l'université américaine de Beyrouth, Aḥmad (Nisīm) Susā, qui s'exprimait aisément en public et prenait régulièrement la parole lors de rassemblements littéraires, développa une solide rhétorique nationaliste. Dans ses réflexions sur l'intégration des communautés religieuses à l'État national, on note une profonde inquiétude pour le sort auquel étaient livrés ses coreligionnaires d'Irak. À la faveur de trois des cinq discours que Sūsa prononça à l'université américaine de Beyrouth entre 1924 et 1925, la lutte contre le communautarisme et le fanatisme constituait un argument central[157] : « Qui, parmi nous, ignore encore le degré de fanatisme (*al-taʿaṣṣub*) dans tous les pays orientaux[158] ? », lança-t-il à son auditoire lors du discours, déjà évoqué, intitulé « En avant ». À nouveau devant les membres de la Société des étudiants irakiens de l'université américaine de Beyrouth le 19 novembre 1924, Sūsa fit du fanatisme l'obstacle majeur à l'équilibre de la nation :

> Le but de notre société […] est de déraciner les bactéries du fanatisme et de la discrimination qui s'installent dans les esprits ignorants et apa-

156 *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 2 juillet 1925, p. 4.

157 Il s'exprima les 21 mai et 19 novembre 1924 devant les membres de la Société des étudiants irakiens, participa aux concours oratoires organisés par l'université américaine de Beyrouth les 21 février et 9 mai 1925 et à al-Hilla le 22 avril 1925, lors d'un événement littéraire.

158 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, « En avant » (« Ilā l-amām »), discours prononcé à l'université américaine de Beyrouth le 21 février 1925 et publié in *al-Aḥrār*, Beyrouth, 24 février 1925.

> thiques où elles croissent, dans le but de s'infiltrer au sein de la nation et de l'anéantir, jusqu'à l'avilir[159].

Le discours fut alors retranscrit dans la revue *Al-Miṣbāh*. Mais, quelques mois plus tard, Sūsa renvoya un article à la rédaction, qui ne fut jamais publié, car l'intellectuel juif installé à Beyrouth y associait cette fois directement les membres de la rédaction aux notions de « fanatisme » et de « communautarisme ». Le lien national était à ses yeux incompatible avec l'esprit de solidarité communautaire :

> Quiconque feuillette un numéro de la revue *al-Miṣbāḥ*, s'apercevra [...] que son propriétaire ne remplit pas son devoir [de journaliste irakien envers sa nation]. À mes yeux, c'est un fanatique qui néglige son devoir national [...] et il diffuse un esprit de fanatisme communautariste (*al-taʿaṣṣub al-ṭāʾifī*) blâmable[160].

Sūsa adopta une attitude bien plus clémente à l'égard d'Anwar Shāʾūl en personne, qu'il considérait comme un ami proche[161]. Dans une lettre personnelle, Sūsa se présente en homme bien intentionné qui cherche à éviter des ennuis à un ami. Il se contente de mettre en garde Shāʾūl contre le piège du communautarisme, s'il continuait à publier des nouvelles et des articles ne concernant que la communauté :

> Je ne sais pas si tu es blessé par ma critique, et ce serait ton droit, mais je ne cherche qu'à préserver la réputation de ta revue[162].

Dans une autre une lettre adressée cette fois aux membres de la Société des étudiants irakiens et datée du 17 mars 1926, il s'interroge enfin sur la question de la division :

---

159 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, Discours prononcé à l'occasion d'une assemblée de la Société des étudiants irakiens à l'université américaine de Beyrouth le 19 novembre 1924 et retranscrit dans la revue *al-Miṣbāḥ* dans un numéro du mois de décembre 1924.

160 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, Article adressé à la rédaction d'*al-Miṣbāḥ* (non publié), daté du 15 août 1925.

161 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī nisf qarn*), op. cit., p. 135. De son côté, Shāʾūl ne fait toutefois aucune allusion à cette relation d'amitié.

162 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, Lettre à Anwar Shāʾūl datée du 16 septembre 1924.

> Sans l'harmonie et l'unité, nous […] continuerons à être divisés, en communautés ou en partis. […] Pourrons-nous vraiment supporter les passions enflammées qui naissent de ces querelles communautaristes et de ces animosités profondément ancrées en nous[163] ?

Il est intéressant de noter que l'intervention de Sūsa du 19 novembre 1924 fut retranscrite dans les pages d'*al-Miṣbāḥ*, alors que la seconde fut censurée, parce que la rédaction ne pouvait pas envisager de devenir l'objet d'une telle accusation, et parce qu'elle luttait, à sa manière, contre toute forme de communautarisme, comme l'a montré l'exemple avec le Liban, et contre les nombreuses accusations dont elle faisait l'objet. ʿAbbūd al-Karkhī (1861-1946), un poète surnommé « mollah » et réputé pour sa maîtrise des différents dialectes en usage dans la capitale irakienne, popularisa le genre satirique dans sa revue *al-Karkh*[164]. La communauté juive n'échappa pas aux critiques de celui qui avait l'habitude de tourner en ridicule les personnalités publiques, les hommes politiques et ses confrères journalistes. Dans le courant du mois d'août 1924, il s'attaqua à la Société littéraire israélite dans une *qaṣīda* satirique. L'association juive n'ayant souscrit à sa revue qu'au nombre de deux exemplaires, il lui reprochait de ne pas le soutenir. La revue *al-Miṣbāḥ* riposta en publiant un éditorial rédigé par Shāʾūl, « au ton cinglant, adressé au poète populaire satirique […] qui ne s'attendait pas à une réponse si violente[165] ». Al-Karkhī répondit à son tour par un poème satirique directement adressé aux deux principaux rédacteurs de la revue, Salmān Shīna et Anwar Shāʾūl :

> *Je souhaiterais te dire, ô Salmān Shīna, propriétaire d'*al-Miṣbāḥ
> *Parle-moi ! Je serais soulagé*
> *Réveille-toi ! Pourquoi n'esquives-tu pas mes moqueries ?*

163 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, Lettre aux membres de la Société des étudiants irakiens datée du 17 mars 1926 ; retranscription in Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), op. cit., p. 175-176).

164 Le premier numéro de la revue *al-Karkh* parut le 10 janvier 1927. ʿAbd al-Razzāq al-Ḥasanī, *Histoire de la presse irakienne* (*Taʾrīkh al-ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya*), op. cit., p. 74. Voir aussi : Fāṭima Muḥsin, *Représentations de la* Nahḍa *dans la culture de l'Irak contemporain* (*Tamaththulāt al-Nahḍa fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), op. cit., p. 266-285.

165 Anwar Shāʾūl, *Impact des citoyens juifs dans la société irakienne moderne* (*Athar al-muwāṭinīn al-yahūd fī l-mujtamaʿ al-ʿirāqī al-ḥadīth*) (manuscrit non publié).

Il s'adressait ensuite à Shāʾūl :

> *J'aimerais demander à l'audacieux rédacteur de la revue,*
> *Bénis soient tes mots, jeune homme radieux*[166] *et au regard qui tue.*
> *Je hume le doux parfum de tes diffamations*[167].

Dans l'extrait du poème d'al-Karkhī traduit ici, remarquons tout d'abord sa maîtrise des différents niveaux de la langue arabe et de nombreux idiomes en usage à Bagdad, ce qui révèle sa proximité avec les membres des différentes communautés. Il s'exprime tantôt en judéo-arabe de Bagdad, comme l'indique le terme *abdālū*[168], tantôt en hébreu, témoin la translittération en arabe du terme « ta bouche[169] ». La virulence du ton d'*al-Miṣbāḥ* dans l'éditorial en question indique que la critique d'al-Karkhī avait suscité un vif écho au sein de l'association. Le « ton cinglant » de la réponse de Shāʾūl et de Shīna surprit le poète, lequel leur reprocha en retour de manquer d'humour et souligna la futilité de leur réaction, qu'il trouvait excessive. Pour les journalistes juifs pourtant, sa dénonciation espiègle d'une forme de favoritisme religieux pouvait dissimuler une accusation de communautarisme, fortement dénoncée dans le discours public, et qui pouvait leur porter préjudice. Dans ces circonstances, la violence de leur réponse, qui était alors à la mesure de la sensibilité du sujet, s'explique par la nécessité de se protéger publiquement contre toute forme de stigmatisation dans un registre autre que national. Cette querelle entre al-Karkhī et Shāʾūl n'avait rien de personnel, pourtant. Bien des années plus tard, Shāʾūl rendit hommage au poète dans un article où il encourageait l'étude de la littérature folklorique dans les écoles, intitulé « En hommage au prince de

166 « Radieux » est la traduction du terme *anwar*. C'est ici une allusion au prénom du rédacteur, Anwar Shāʾūl.

167 Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 106.

168 Cette expression signifiant littéralement « à sa place » est une formule de politesse qui s'utilise pour prouver ses bonnes intentions à l'égard d'un interlocuteur qui se trouverait dans une situation critique ; « Si seulement je pouvais prendre ta place ». Cette expression est typique du dialecte juif de Bagdad.

169 Shmuel Moreh, « Hébreu et judéo-arabe dans la poésie du mollah irakien ʿAbbūd al-Karkhī (1861-1946) » (« ʿIvrit ve ʿaravit yehudit beshirato shel ha-meshorer ha-ʿiraki molla ʿAbbud al-Karkhi (1861-1946) »), in *L'Arbre et la Branche. Études de la littérature arabe moderne et de la contribution des juifs irakiens* (*Ha-Ilan ve ha-ʿanaf : ha-sifrut ha-ʿaravit ha-ḥadasha ve-yetsiratam ha-sifrutit ha-ʿaravit shel yotse ʿirak*), Jérusalem, Magnes Press, 1997, p. 223-224.

la poésie populaire irakienne : le mollah ʿAbbūd al-Karkhī », dans lequel il ne tarissait pas d'éloge sur le poète satirique[170].

Alors que l'orientation supposément communautariste des juifs suscitait une nouvelle polémique, un ancien général turkmène de l'armée Blanche, Ṣiddīq al-Qādirī, s'attaqua également aux juifs. Dans ses Mémoires, publiés en 1924, et sur le modèle d'un argumentaire antisémite, le général accusait les juifs d'être responsables de la chute du tsar :

> Les sociétés [sionistes, franc-maçonnes et anarchistes bolcheviques] ne sont autres que des noms différents pour une seule et même association. [...] Les fondateurs de ces groupes assassins sont en effet les juifs [...], et n'ont qu'un seul but. On les trouve dans toutes les nations, ils prétendent être honnêtes et loyaux mais en réalité ils complotent sous le couvert de patriotisme pour parvenir à leurs fins : obtenir pour les juifs du monde entier leurs droits nationaux et religieux[171].

En réponse à ces accusations, Shāʾūl s'exprima sur la question dans une série d'articles publiés dans *al-Miṣbāḥ* entre les mois de septembre et d'octobre 1924, où il condamna l'attitude du général turkmène à l'égard des juifs. S'inspirant de la pensée de John Lubbock (1834-1913), retranscrite en première page du numéro paru le 16 octobre 1924, il condamna la méthode d'al-Qādirī :

> S'il faut se garder d'humilier l'individu, il faut se garder plus encore d'attaquer la communauté ou le groupe en tant que tel, car on peut guérir les blessures d'un individu, alors que le tort causé aux individus dans leur ensemble est une erreur impardonnable[172].

En s'adressant ensuite directement au général, Shāʾūl insiste sur les véritables intentions de la revue à propos de la lutte contre le communautarisme :

---

170 Anwar Shāʾūl, « En hommage au prince de la poésie populaire irakienne : le folklore irakien dans l'œuvre du mollah ʿAbbūd al-Karkhī » (« Fī dhikrā amīr al-shiʿr al-ʿāmmī al-ʿirāqī al-mullā ʿAbbūd al-Karkhī, al-fulklūr al-ʿirāqī fī dīwān al-mullā ʿAbbūd al-Karkhī »), *Al-Balad*, Bagdad, 9 novembre 1967.

171 Ṣiddīq al-Qādirī, *Mémoires d'al-Qādirī. Manifeste de la grande révolution et explication de ses mystères* (*Mudhakkirāt al-Qādirī, bayān al-thawra al-rūsiyya al-ʿuẓmā wa īḍāḥ ghawāmiḍihā*), Bagdad, Maṭbaʿat al-fallāḥ, 1924, p. 4-5.

172 « A propos des Mémoires d'al-Qādirī et des juifs » (« Ḥawla mudhakkirāt al-Qādirī wa-l-yahūd »), *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 16 octobre 1924, p. 1.

> Sachez que nous [rédacteurs d'*al-Miṣbāḥ*] sommes farouchement opposés aux orientations communautaristes [*ṭā'ifiyya*] qui engendrent hostilité et arrogance religieuse. Si seulement vous voyiez que nous nous efforçons de rectifier les erreurs commises par la communauté mosaïque – et cela ne prouve pas qu'il existe un fanatisme religieux, comme vous le prétendez – et si vous, brillant homme, étiez de ceux qui ne prétendent rien avant d'en être certain, vous sauriez que la communauté représente une part importante du peuple. Et lorsqu'un membre du corps humain est infecté – que Dieu nous en garde –, la maladie se propage dans le reste du corps, et s'il est sain, le corps est sauf[173].

À travers la métaphore d'un corps humain sain ou infecté, inspirée d'un célèbre *hadīth* attribué au prophète de l'islam, le rédacteur revendique l'égalité de la communauté juive par rapport aux autres communautés irakiennes, indispensable au bon fonctionnement de la société. Il affirme ainsi non seulement le droit à l'existence de cette communauté, mais aussi son utilité à la société qui l'entoure. De même que lors de la polémique engagée avec le poète satirique 'Abbūd al-Karkhī, la réaction enflammée du rédacteur d'*al-Miṣbāḥ* trahit le degré de sensibilité du sujet.

La réponse acerbe au pamphlet antijuif d'al-Qādirī révèle un aspect important. En dénonçant les « erreurs commises », Shā'ūl s'attaque à des individus qui auraient eu un comportement inapproprié. Comme lui, dans l'éditorial du premier numéro d'*al-Miṣbāḥ*, Salmān Shīna identifie un problème qui semble être de même nature :

> Nous constatons l'existence de maux sociaux et de défauts moraux. Nous considérons qu'il est impératif que des médecins des mœurs et de la société les soignent par tous les moyens qui sont en leur pouvoir[174].

La rédaction était accusée de toutes parts de verser dans le communautarisme. Il est nécessaire d'en identifier ici les origines. Ces « maux » déplorés par Salmān Shīna, ces « erreurs » qu'il convenait de « rectifier » selon Anwar Shā'ūl ou de « déraciner » chez Aḥmad (Nisīm) Sūsa, et nécessitant des « soins » qu'il convenait de leur prodiguer présupposaient l'existence d'une tendance perçue comme déviante, qu'il fallait à tout prix « re-former » (*taqwīm*). Et le

173 « A propos des Mémoires d'al-Qādirī et des juifs » (« Ḥawla mudhakkirātal-Qādirī wa-l-yahūd »), *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 16 octobre 1924, p. 1-2.

174 *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 10 avril 1924, p. 1.

communautarisme « profondément ancré » ne pouvait selon Aḥmad (Nisīm) Sūsa être éradiqué si la communauté « continuait à être divisée ». Ces prises de position communes contre le communautarisme semblent dénoncer à l'unisson une pratique communautaire déjà existante, qu'il conviendrait d'éradiquer. Dans ce discours, la menace communautariste serait donc plutôt l'expression d'une forme de régression que celle d'un phénomène nouveau. Il trouverait donc son origine dans un système antérieur, dans le discours de ceux qui le dénonçaient.

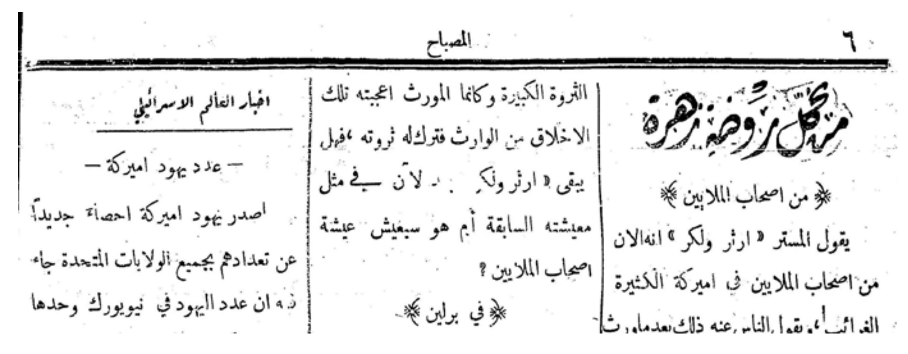
Reuven Snir, qui a examiné les relations entre Shīna, propriétaire de la revue, et Shāʾūl, premier rédacteur, ainsi que les circonstances de la démission de ce dernier entre décembre 1924 et janvier 1925, conclut que son départ était dû à un différend politique entre les deux hommes, portant précisément sur la question du communautarisme. Le premier aurait privilégié l'information sur la communauté juive, alors que le second lui aurait reproché de ne pas suffisamment s'ouvrir sur les autres communautés religieuses. Pour affirmer sa position, Anwar Shāʾūl fonda, en février 1929, son propre hebdomadaire, *al-Ḥāṣid*, qu'il souhaitait indépendant de tout lien communautaire. Il reste toutefois très discret sur les circonstances de son départ de la rédaction d'*al-Miṣbāḥ*, qu'il présente comme un changement naturel de direction professionnelle[175]. Il fait tout de même remarquer dans ses Mémoires que « l'intérêt [de la revue *al-Miṣbāḥ*] pour les affaires juives [...] et *Eretz Israel* augmentèrent à partir de la troisième année », alors qu'auparavant la revue se contentait de traiter de questions « sociales, littéraires et historiques[176] ». De son côté, Shīna affirme dans les siens que la revue traitait « de nouvelles d'*Eretz Israel*[177] » et il ne s'y réfère que par son nom hébraïque, *ha-Menora*. Il ne fait par ailleurs aucune allusion à la contribution de Shāʾūl, qui y fut journaliste au cours de la première année.

Le changement d'orientation de la revue après le départ de Shāʾūl en 1925 vient étayer cette hypothèse. La rubrique « Nouvelles du monde israélite », qui traitait, sous forme de dépêches, les questions liées aux communautés juives disséminées à travers le monde, occupa subitement un plus grand nombre de colonnes. Jusqu'en novembre 1924, elle n'en occupait qu'une seule, puis elle

175 Reuven Snir, *Arabisme, judaïsme, sionisme, choc d'identités dans la littérature des juifs d'Irak* (*ʿAraviyut, Yahadut, Tsionut, maʿavak zehuyot bi-yetsiratam shel yehude ʿIrak*), op. cit., p. 38-41.

176 Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 79.

177 Salman Shīna, *De Babel à Sion, souvenirs et perspectives* (*Mebavel le-Tsiyon, zikhronot vehashkafot*), op. cit., p. 42.



٦ المصباح

من كل روضة زهرة

* من اصحاب الملايين *

يقول المستر « ارثر ولكر » انه الان
من اصحاب الملايين في اميركة الكثيرة

الثروة الكبيرة وكانما المورث اعجبته تلك
الاخلاق من الوارث فترك له ثروته ، فهل
يبقى « ارثر ولكر » ... لان في مثل
معيشته السابقة أم هو سيعيش عيشة
اصحاب الملايين ؟

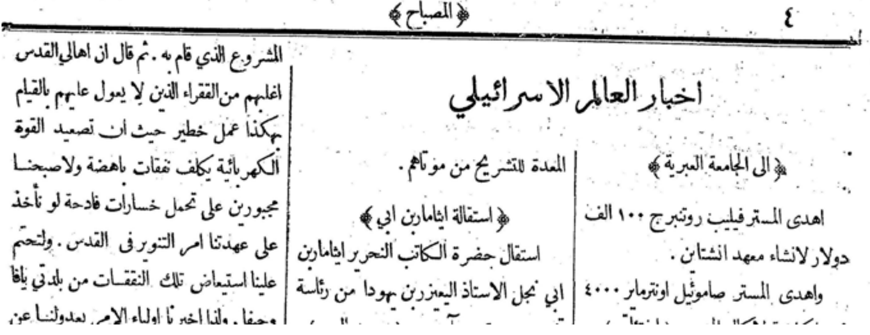
* في برلين *

اخبار العالم الاسرائيلي

— عدد يهود اميركة —

اصدر يهود اميركة احصاء جديداً
عن تعدادهم بجميع الولايات المتحدة جاء
فيه ان عدد اليهود في نيويورك وحدها

FIGURE 3 Al-Miṣbāḥ, *Bagdad, 27 novembre 1924. La colonne de gauche est consacrée aux « nouvelles du monde israélite ».*



٤ المصباح

اخبار العالم الاسرائيلي

* الى الجامعة العبرية *

اهدى المستر فيليب روتنبرج ١٠٠ الف
دولار لانشاء معهد انشتاين .
واهدى المستر صاموئيل اونترمار ٤٠٠٠

المعدة للتشريح من موتاهم .

* استقالة ايثامار بن ابي *

استقال حضرة الكاتب النحرير ايثامار
ابي نجل الاستاذ اليعزر بن يهودا من رئاسة

المشروع الذي قام به . ثم قال ان اهالي القدس
اغلبهم من الفقراء الذين لا يعول عليهم بالقيام
بهكذا عمل خطير حيث ان تصعيد القوة
الكهربائية يكلف نفقات باهضة ولاصبحنا
مجبورين على تحمل خسارات فادحة لو تأخذ
على عهدتنا امر التنوير في القدس . ولتحتم
علينا استيعاض تلك النفقات من بلدتي يافا

FIGURE 4 Al-Miṣbāḥ, *Bagdad, 21 mai 1925. Les deux colonnes de droite sont consacrées aux « nouvelles du monde israélite ».*

s'étendit progressivement à partir du 2 avril 1925 pour enfin occuper une page complète, soit trois colonnes, à partir du 21 mai 1925 (voir fig. 3-4). En outre, un changement de nature graphique apparut dans le titre, entre les numéros du 18 mars et du 4 avril 1926. Un mur, symbole du Temple de Jérusalem, ainsi qu'un candélabre, apparurent en arrière-fond du titre de la revue. Ces signes, qui renforçaient l'identité juive de la revue, consolident l'hypothèse d'un repli communautaire de la rédaction après le départ de Shā'ūl (voir fig. 5-6).

À la fin des années 1920, un conflit éclata au sein de la communauté juive, opposant les membres du conseil spirituel de Bagdad et Sason Khaḍḍūrī, le *hahambaşı*, que ces premiers accusèrent d'impiété[178]. Ils condamnaient son

178 Shā'ūl Khaḍḍūrī, *Le Leader et sa communauté. Biographie du rabbin Sason Khaḍḍūrī* (*Rāʿin wa raʿiyya, sīrat ḥayāt al-ḥākhām Sason Khaḍḍūrī*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 1999, p. 178-181.



العدد ٩٣ ثمن النسخة آنتان السنة الثانية

المصباح

המנורה

تصدر صباح كل خميس

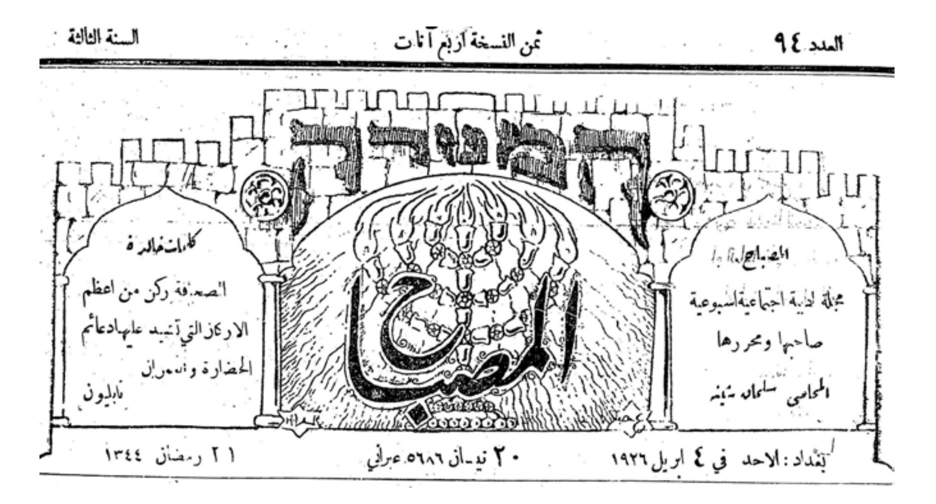
المصباح
مجلة ادبية اجتماعية اسبوعية
صاحبها ومحررها
المحامي
سلمان شينه

الاشتراكات والاعلانات في الصفحة الثالثة

كلمات خالدة
الحكيم يستفيد من اعدائه
اكثر مما يستفيد الجاهل من اصدقائه.
اذا ذمك الجهل فلا تحزن لانه
لا يستطيع ان يعمل غير ذلك.
— امثال انجليزية —

بغداد: الخميس في ٣ رمضان ١٣٤٤ ٣ نيسان ٥٦٨٦ عبراني ١٨ مارت ١٩٢٦

FIGURE 5 *En-tête* d'al-Miṣbāḥ, *Bagdad, 18 mars 1926.*



العدد ٩٤ ثمن النسخة اربع آنات السنة الثالثة

המנורה

المصباح

المصباح
مجلة ادبية اجتماعية اسبوعية
صاحبها ومحررها
المحامي سلمان شينه

كلمات خالدة
الصحافة ركن من اعظم
الاركان التي تشيد عليها دعائم
الحضارة والعمران
نابليون

بغداد: الاحد في ٤ اپريل ١٩٢٦ ٢٠ نيسان ٥٦٨٦ عبراني ٢١ رمضان ١٣٤٤

FIGURE 6 *En-tête* d'al-Miṣbāḥ, *Bagdad, 4 avril 1926.*

ingérence dans l'arbitrage de questions juridiques dans un manifeste publié le 26 juillet 1929. Ils prirent en particulier ombrage de ce qu'une décision juridique du conseil spirituel (*al-majlis al-rūḥānī*), selon laquelle un homme avait le droit d'épouser une seconde femme si la première se montrait indocile, avait été invalidée[179]. Le choix par le grand-rabbin Khaḍḍūrī de s'en remettre

179 *Manifeste des rabbins de Bagdad concernant le représentant du hahambaşı* (*Bayān min ḥākhāmī Baghdād ḥawla qaḍiyyat wakīl al-hahambaşı*), Bagdad, Maṭbaʿat al-adab, 1929, p. 6-9.

directement au ministère de la Justice plutôt qu'au conseil spirituel – alors même que ce dernier était désigné comme seul compétent en la matière par la Constitution de 1924 (art. 79) – est ici révélateur d'un choix politique et hautement symbolique. Khaḍḍūrī choisissait de soumettre à la justice nationale un cas traditionnellement et constitutionnellement traité par les instances juridiques de la communauté. La Constitution, qui distinguait les tribunaux chariatiques d'une part et les conseils spirituels des communautés d'autre part, héritait sur ce point du système des *millet*. Or le geste de Khaḍḍūrī marquait son intention de rompre avec les vestiges du système ottoman[180].

En réponse à ces conflits, un certain nombre de réformes furent instaurées. D'après la loi 77 de 1931, la communauté israélite (*al-ṭāʾifa al-isrāʾīliyya*) de chacun des gouvernorats de Bagdad, Basra et Mossoul, était composée d'un président (*raʾīs*), d'un grand-rabbin (*raʾīs al-ḥākhāmīn*) et des conseils déjà existants. Le texte précisait néanmoins que « le président de la communauté (*raʾīs al-ṭāʾifa*) et le grand-rabbin (*raʾīs al-ḥākhāmīn*) [pouvaient] être une seule et même personne ». En outre, « si le président de la communauté [était] un laïc, il dirige[rait] le conseil laïque et, dans ce cas, il n'y aura[it] pas d'élection au poste de président dudit conseil, seul un vice-président serait élu[181] ». En d'autres termes, ces réformes donnaient plus de pouvoir à celui qui était désormais appelé « président de la communauté » – en la personne de Sason Khaḍḍūrī – dont le statut (laïque ou religieux) était intentionnellement flou. Évincé par le conseil spirituel une année plus tôt, Khaḍḍūrī était considéré comme un laïc par les rabbins et comme un religieux par les laïcs, ce qui légitimait son statut double de président de la communauté et de grand-rabbin. Il exerçait son autorité sur le conseil spirituel en tant que rabbin et sur le conseil laïque, en tant que laïc. De 1931, jusqu'à sa mort le 24 mai 1971, le rabbin Sason Khaḍḍūrī* exerça la fonction de président de la communauté[182].

Cette victoire juridique et politique de Khaḍḍūrī sur les rabbins est symptomatique d'un tournant dans l'histoire des juifs. Si la Constitution de 1924 prévoyait « l'égalité en droits des Irakiens devant la loi, quelle que soit les différences de langue, de race ou de croyances », elle conservait néanmoins les traces du système ottoman sur la question des tribunaux religieux, propres à chaque communauté. Par cet acte, Sason Khaḍḍūrī manifestait son entière dévotion aux valeurs de l'État national irakien. Mais il n'était pas le seul. Dans

180 Voir l'analyse d'un phénomène constitutionnel semblable dans le cas égyptien, par Maurits van den Boogert, « Millets past and present », art. cité, p. 39-43.

181 « Loi 77 sur la communauté israélite de 1931 », art. 3, Bagdad, s.n., 1932.

182 Entre 1949 et 1953, Sason Khaḍḍūrī fut destitué de ses fonctions. Il reprit toutefois son poste lorsque le président qui l'avait remplacé, Ḥasqayl Shem-Tov, démissionna à son tour.

le manifeste publié par les rabbins, Anwar Shāʾūl et Meir Baṣrī étaient aussi accusés de s'être « insurgés contre la communauté et contre les rabbins » en prenant parti pour Khaḍḍūrī :

> Ceux-ci ont publié des pamphlets déshonorant la communauté et ses rabbins alors même qu'ils touchent leur salaire des rabbins. En se rangeant du côté du représentant du grand-rabbin [*wakīl al-hahambaşı*, soit Khaḍḍūrī lui-même], ils ont servi d'intermédiaire contre les intérêts de la communauté[183].

Pour les mêmes raisons, la rédaction d'*al-ʿĀlam al-isrāʾīlī*, qui, à Beyrouth, eut vent de cette polémique prit également en grippe Meir Baṣrī, considérant comme une trahison sa prise de position en faveur de Khaḍḍūrī :

> Le Meir Baṣrī d'aujourd'hui n'est plus celui dont le nom sonnait doux à nos oreilles, lorsqu'il combattait la tyrannie pour défendre les droits de sa communauté opprimée [...][184].

Dans une lettre ouverte publiée le 1er août 1929, Sason Khaḍḍūrī répondit aux accusations en dénonçant le « fanatisme » et l'« ignorance » des rabbins. Il les accusa de négliger l'amour de la nation d'Irak et s'appuyait, pour se défendre, sur les bonnes relations qu'il entretenait avec des personnalités publiques juives et non juives, comme les membres de la rédaction du quotidien *al-ʿIrāq* qu'il cite à plusieurs reprises, en particulier son rédacteur en chef, Razzūq Ghannām. Il défendait également ceux qui, au sein de la communauté, avaient été mêlés malgré eux à cette polémique :

> Les rabbins [...] ne s'adressaient pas seulement au représentant du grand-rabbin, mais [...] également aux employés de l'administration de la communauté israélite, en particulier le célèbre écrivain Anwar Efendi Shāʾūl [...][185].

Il remercie enfin plus généralement les « penseurs libéraux » (*al-mufakkirīn al-aḥrār*) qui le soutenaient dans sa démarche :

---

183 *Manifeste des rabbins de Bagdad concernant le représentant du hahambaşı* (*Bayān min ḥākhāmī Baghdād ḥawla qaḍiyyat wakīl al-hahambaşı*), op. cit., p. 15-16.

184 *Al-ʿĀlam al-isrāʾīlī*, Beyrouth, 28 mars 1929, p. 3.

185 Sason Khaḍḍūrī, *Pour la vérité et pour l'histoire* (*Lil-ḥaqīqa wa-l-taʾrīkh*), Bagdad, Maṭbaʿat al-ʿIrāq, 1929, p. 4 ; 18 ; 23.

> Alors que nous sommes engagés dans une triste bataille, n'oublions pourtant pas d'ajouter un mot de remerciement aux penseurs libéraux, musulmans, chrétiens et israélites, qui ont fait preuve des sentiments les plus nobles à notre égard [...][186].

On comprend dans le choix du terme « libéraux » (*al-aḥrār*) l'intention de dénoncer le conservatisme de ses rivaux politiques, tout en valorisant les valeurs progressistes de ses alliés. En somme, ce conflit opposait deux camps : les partisans d'un État national irakien soutenant l'intégration de la communauté juive à un système laïque et multiconfessionnel d'une part, et, d'autre part, les partisans d'un système juridique géré par les autorités religieuses de la communauté et favorables à une plus grande indépendance communautaire.

Les tensions entre Salmān Shīna et Anwar Shā'ūl trouvent également leur origine dans ce conflit, c'est du moins ce que suggère le journaliste Shā'ūl Ḥaddād, qui fait écho au litige entre les deux hommes dans *al-Burhān* : « Ces deux journaux [*al-Miṣbāḥ* et *al-Ḥāṣid*] se sont querellés il y a peu à cause de la question du *hahambaşı*[187]. » Au cœur de ce conflit, Anwar Shā'ūl se rangea du côté des partisans d'un État national irakien, tandis que Salmān Shīna adhéra aux valeurs du second groupe, favorable à un système autonome pour les juifs. Après ses études primaires et secondaires à l'école de l'AIU, celui-ci rejoignit les rangs de l'école secondaire ottomane à Bagdad, où il fut recruté par l'armée, et servit comme adjudant-major et traducteur du général allemand von Becker pendant la Première Guerre mondiale. Refusant de se rendre après la défaite de l'armée ottomane, il fut fait prisonnier de guerre par les Britanniques en Inde entre 1917 et 1919, de même que Salīm Isḥāq, auteur de *La Révolution ottomane*, où il se livrait à une apologie des Ottomans, et des centaines d'autres juifs dans le même cas. Au même titre que le rabbin Khaḍḍūrī accusait ses adversaires de ne pas porter dans « leur cœur l'amour de la nation[188] » irakienne, aux yeux d'Isḥāq, celui qui n'aimait pas la nation ottomane, à laquelle il s'était identifié, « chercherait à se soustraire à ses devoirs nationaux[189] ». Le conflit opposait donc deux groupes dont la vision de la nation différait ; le premier croyait à des valeurs édictées par le nouveau système national irakien, et le second à d'autres, plus protectrices, héritières du nationalisme ottoman.

---

186 Sason Khaḍḍūrī, *Pour la vérité et pour l'histoire* (*Lil-ḥaqīqa wa-l-ta'rīkh*), p. 23.

187 « *Al-Miṣbāḥ* et *al-Ḥāṣid* » (« *Al-Miṣbāḥ wa-l-Ḥāṣid* »), *Al-Burhān*, Bagdad, entre octobre 1929 et avril 1930, p. 2.

188 Sason Khaḍḍūrī, *Pour la vérité et pour l'histoire* (*Lil-ḥaqīqa wa-l-ta'rīkh*), op. cit., p. 23.

189 Traduit en arabe par Meir Baṣrī, *Personnalités juives de l'Irak moderne* (*A'lām al-yahūd fī l-'Irāq al-ḥadīth*), vol. 2, p. 74.

L'idéologie nationale ottomane, qui exerça une influence certaine auprès des notables juifs fortement identifiés politiquement à l'Empire ottoman, comme Shīna et Isḥāq, tomba en désuétude après la chute de l'empire. Mais aux yeux des partisans d'une plus grande autonomie politique et juridique pour les communautés religieuses, elle devait à tout prix continuer à exister sous une forme nouvelle, car leur avenir ne pourrait être assuré dans un système laïque comme celui prévu par l'État irakien. Dans cette perspective, Salmān Shīna et Salīm Isḥāq affirmèrent leur soutien à l'idéologie sioniste, qu'ils croyaient être en mesure de restaurer l'autonomie qu'ils réclamaient. En effet, Salīm Isḥāq consacre une partie de son ouvrage à l'histoire du mouvement politique juif. De même, Salmān Shīna, qui considérait la fondation d'*al-Miṣbāḥ* comme une initiative visant à défendre les droits de sa communauté, adressa une demande de soutien moral à l'Organisation sioniste mondiale, en 1924[190].

Sadok Masliyah détermine un cadre chronologique dans lequel les activités sionistes se développèrent à Bagdad. Au cours d'une première période, comprise entre 1919 et 1935, on observe combien, contrairement aux périodes suivantes, sont faibles les liens qui unissent les organisations sionistes européennes et les réseaux locaux. Sadok Masliyah en conclut que l'expression de solidarité envers le sionisme pendant cette période était de nature messianique, plutôt que véritablement nationaliste[191]. À la lumière des propos exposés ici, il est toutefois possible d'affirmer que son origine messianique ne suffit pas à expliquer la position de Salmān Shīna et de Salīm Isḥāq : il est raisonnable de supposer que, fortement empreints des valeurs nationales héritées de l'Empire ottoman, ils avaient vu dans le projet national juif un moyen de rétablir l'autonomie politique et juridique dont la communauté jouissait sous le système ottoman des *millet*.

Chez certains intellectuels arabes, la transition entre le nationalisme ottoman et le nationalisme arabe s'effectua avec succès, comme pour Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī qui, avant de « professer la religion de l'arabisme de tout [son] cœur[192] », était un ottomaniste convaincu. De même, la carrière de ʿAlī Jawdat (1886-1969), plusieurs fois Premier ministre entre 1934 et 1957, illustre également ce phéno-

---

190 Solomon S. Shina, demande de soutien adressée à l'Organisation sioniste mondiale, Bagdad, 30 juillet 1924, CZA, Z 4/2470 ; cité par Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, op. cit., p. 338.

191 Sadok Masliyah, « Zionism in Iraq », *Middle Eastern Studies*, vol. 25, nº 2, 1989, p. 220.

192 Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī, « Critique du système d'éducation en Égypte » (« Naqd niẓām al-taʿlīm fī Miṣr ») ; cité par William A. Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist : Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*, op. cit., p. 70. Nous traduisons de l'anglais.

mène : il considérait ses années stambouliotes comme une période de transition entre ottomanisme et arabisme[193]. Chez les intellectuels juifs également, une transition fut possible, comme l'illustre le cas de Khaḍḍūrī. Dans les cas de Salmān Shīna et de Salīm Isḥāq pourtant, la transition fut beaucoup moins aisée, vraisemblablement en raison de leur expérience au sein de l'armée ottomane et dans les geôles britanniques. Originaire d'un milieu moins proche de l'élite politique que Salmān Shīna et de quelques années son cadet, Anwar Shā'ūl n'avait pas effectué ses écoles militaires ou médicales à Istanbul comme Shīna. Le sombre portrait qu'il dresse de l'armée ottomane dans ses Mémoires, en particulier lors de la révolte arabe, indique en effet qu'il ne s'était pas identifié à la cause ottomane[194]. Si le litige entre les deux hommes n'est pas d'origine générationnelle d'un point de vue historique – puisque quelques années seulement les séparaient –, il en partage néanmoins certaines caractéristiques, si l'on en croit la distinction que propose Peter Wien entre la génération des shérifiens et celle de l'*efendiyya*. Éduqués dans le système ottoman, les premiers lui associaient l'idée de progrès, alors que les membres de la génération de l'*efendiyya*, qui avaient commencé leur scolarité dans le système ottoman, mais suivirent leurs cursus secondaire et universitaire au sein des institutions irakiennes, s'identifiant plus aisément au système national irakien et arabe[195]. Il s'agit là de caractéristiques qui distinguent une « génération » au sens sociologique du terme, en ce sens que celle-ci rassemble des individus ayant vécu les mêmes expériences historiques dans leur jeunesse, ce qui contribue à former une vision et des valeurs communes[196]. Dans le cas d'Anwar Shā'ūl, comme dans celui des partisans d'un système national irakien, laïque et multiconfessionnel, la transition fut possible, alors que dans celui de Salmān Shīna, partisan de la politique ottomane envers les communautés non musulmanes, ce passage fut difficilement envisageable.

---

193 Peter Wien, *Iraqi Arab Nationalism, Authoritarian, Totalitarian and pro-Fascist Inclinations* (*1932-1941*), op. cit., p. 18.

194 Anwar Shā'ūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 39-42.

195 Peter Wien, *Iraqi Arab Nationalism, Authoritarian, Totalitarian and pro-Fascist Inclinations* (*1932-1941*), op. cit., p. 17.

196 Voir Karl Mannheim, *Le Problème des générations*, trad. G. Mauger et N. Perivolaropoulou, Paris, Nathan, 1990 ; rééd. Paris, Armand Colin, 2011.

4 « La patrie pour tous » : échec d'une stratégie

Une étape fondamentale de l'établissement d'une mémoire historique – au sens entendu par Maurice Halbwachs, à savoir un tableau schématique et incomplet d'une période de l'histoire répondant toutefois à des besoins politiques précis[197] – est la diffusion de mythes et de symboles fondateurs susceptibles d'expliquer les origines communes d'une société. Au moment de la création de l'État irakien, deux tendances politiques et idéologiques majeures prirent forme au sein de l'élite irakienne. Les *ʿulamāʾ* chiites et sunnites de la Garde de l'Indépendance (Ḥaras al-istiqlāl), pendant la révolution de 1920 (*thawrat al-ʿishrīn*), réclamaient principalement l'indépendance totale du pays, que les troupes britanniques se retirent et que soit fondé un État démocratique. Dans cette perspective, ils prônaient une vision interconfessionnelle de la nation au sein des frontières de l'État. Les officiers sunnites formés à Istanbul d'al-ʿAhd al-ʿirāqī réclamaient également l'indépendance, mais dans le but de former, à terme, un État arabe uni, grâce aux alliances entre les élites sunnites des différents États arabes déjà existants[198].

Pour maintenir une forme d'équilibre entre ces forces politiques hostiles et construire une mémoire historique partagée, leurs deux visions historiques de la nation étaient mises en scène au cours des commémorations annuelles instaurées par Fayṣal Ier. La célébration annuelle qui illustre le mieux cette forme de syncrétisme politique était un festival en l'honneur de la révolte arabe dirigée par les Hachémites contre les Ottomans entre 1916 et 1918. Le jour de la célébration avait été fixé au 9 Shaʿbān 1334, date du calendrier hégirien correspondant au 11 juin 1916, date de la déclaration de révolte par le chérif Ḥusayn contre les forces ottomanes. Au cours de ce Jour de la nahḍa (*yawm al-nahḍa*), étaient organisées de longues processions valorisant le patrimoine culturel arabe. Une description de la célébration dans le numéro du 8 avril 1922 du quotidien *Baghdad Times* indique que tous les moyens étaient mis en œuvre pour faire revivre les traditions arabes anciennes : costumes traditionnels, arrivée triomphale du roi sur une jument noire et déclamations par un poète également habillé d'un costume traditionnel. Au cours de cet événement, la supériorité des Hachémites et des Arabes sur les Ottomans était célébrée grâce à l'image du chérif Ḥusayn, légitimant par la même occasion le trône de son propre fils. En outre, en choisissant de fixer la célébration à une date du calendrier hégirien et en invitant un religieux à réciter une prière, la

---

197 Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective* [1950], Paris, PUF, 1968, p. 44.

198 Eric Davis, *Memories of State, Politics, History, and Collective Identity in Modern Iraq*, op. cit., p. 14-16.

cérémonie promouvait également le rôle prépondérant de l'islam[199]. Enfin, la présence du poète chiite Muḥammad Mahdī al-Baṣīr, membre fondateur du Ḥaras al-istiqlāl, qui avait joué un rôle de premier plan pendant la révolution de 1920, est significative. En offrant une tribune de choix au poète emblématique de la révolution de 1920, la vision « irakiste » de la nation victorieuse de la lutte contre les Britanniques était aussi subtilement représentée.

La coexistence de ces deux discours historiques en devenir au sein de la même commémoration montre qu'il est plus opportun de dire que deux formes de proto-nationalismes évoluaient en parallèle – une idéologie nationale « irakiste » d'une part, et « arabiste » de l'autre – plutôt que de parler de réelles factions idéologiques indépendantes l'une de l'autre. Cette concomitance, caractéristique de cette étape embroyonnaire du processus de formation des mémoires historiques irakiennes, frappa Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī dès son arrivée en Irak sur la demande du roi Fayṣal Ier. Dans ses Mémoires, il se souvient de la première fois qu'il rencontra le poète Muḥammad Mahdī al-Baṣīr en octobre 1921, et il reconnaît avoir été déçu par ses propos sur le nationalisme :

> Il philosophait, sans baser sa théorie sur des arguments rationnels [...]. Il prétendait que l'amour de la patrie [*al-waṭan*] était dans le sang. Selon lui, l'air que l'on respire, l'eau que l'on boit et la nourriture que l'on mange nous rattachent à la nation [...][200].

Al-Ḥuṣrī rétorqua alors que la nation ne se limite pas à l'endroit où l'on vit, et que l'on peut se sentir en lien avec elle, même sans s'y trouver. Mais au vu de la réaction enthousiaste de l'audience aux propos d'al-Baṣīr, il comprit que l'opinion du poète chiite était largement répandue auprès des intellectuels locaux et décida de « prendre cela en considération pour de futurs débats [...][201] ». En vue d'harmoniser ces deux rhétoriques concomitantes, al-Ḥuṣrī prononça deux ans plus tard un discours intitulé « Qu'est-ce que le nationalisme ? » (*Mā hiya al-qawmiyya ?*) à l'école Dār al-Muʿallimīn al-ʿāliya de Bagdad en 1923. Il y établit une relation d'égalité de valeurs entre le patriotisme irakien (*al-waṭaniyya*), confiné à un « morceau de terre », et le nationalisme arabe (*al-qawmiyya*), lien d'ordre spirituel entre un individu et sa communauté :

199 Elie Podeh, « From Indifference to Obsession : The Role of National State Celebrations in Iraq (1921-2003) », *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 2, nº 37, 2010, p. 187.

200 Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī, *Mes mémoires en Irak (1921-1941)* (*Mudhakkirātī fī l-ʿIrāq [1921-1941]*), op. cit., p. 92.

201 Ibid., p. 94.

> Le concept de patriotisme [*al-waṭaniyya*] n'est pas si différent de celui de nationalisme [*al-qawmiyya*], car l'amour de la nation comprend naturellement l'amour de ses compatriotes qui appartiennent à son *waṭan*, et l'amour de la *umma* comprend l'amour du territoire dans lequel vit la *umma*. Pour cette raison, le concept de patriotisme est très proche de celui de nationalisme[202].

Le choix du drapeau irakien exprime également cette concomitance. Dans une étude vexillologique, Elie Podeh montre que le premier drapeau irakien de 1920 – trois lignes noire, verte et blanche, entrecoupées sur la gauche d'un triangle rouge sur lequel figure deux étoiles – fut utilisé au moment du couronnement de Fayṣal Ier en 1921. Les nationalistes irakiens établis à Damas s'inspirèrent du drapeau syrien, qui avait les mêmes formes et les mêmes couleurs, mais qui ne comportait qu'une seule étoile, drapeau lui-même inspiré de celui de la révolte arabe, qui n'en a pas. La ressemblance entre les trois drapeaux permettait ainsi de renforcer le lien entre trois royaumes hachémites : le Hejaz, la Syrie et l'Irak. Lorsque la Constitution fut adoptée, quelques changements furent apportés au drapeau irakien : les couleurs verte et blanche furent inversées et le triangle rouge se transforma en trapèze. Lorsqu'un parlementaire proposa d'ajouter une étoile pour symboliser les trois provinces de Bagdad, Mossoul et Basra, la proposition fut rejetée en bloc, signe que l'unité irakienne apparaissait comme une priorité[203]. En somme, dans sa version finale, le drapeau hachémite irakien (1924-1958) témoignait d'une part de la mémoire historique de la révolte arabe, et, d'autre part, de l'importance de la nation irakienne au sein des frontières de l'État.

On a souvent conclu que les intellectuels juifs s'identifièrent plus naturellement au programme politique irakiste des acteurs de la révolution de 1920, en raison de sa nature multiconfessionnelle. Les témoignages directs de ce soutien sont rares, presque inexistants. Mais d'après Kāẓim al-Dujaylī, « témoin visuel » de la révolution de 1920, les juifs participèrent au processus de négociations entre les Britanniques et la délégation irakienne, lors de la révolution : « Un accord fut décidé pour appeler à l'indépendance irakienne avec les musul-

202 Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī, « Patriotisme et nationalisme » (« Al-Waṭaniyya wa-l-qawmiyya »), in Abū Khaldūn Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī (éd.), *Œuvres nationalistes de Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī* (*Al-Aʿmāl al-qawmiyya li Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī*), op. cit., p. 9.

203 Elie Podeh, « The Symbolism of the Arab Flag in Modern Arab States : Between Commonality and Uniqueness », *Nations and Nationalism*, vol. 17, nº 2, 2011, p. 7.

mans, les chrétiens et une partie des juifs également[204]. » En outre, le journaliste juif Menashe Zaʿrūr* prit part aux manifestations politiques et religieuses qui se tinrent à la mosquée Ḥaydar Khāna, devenue le lieu de rassemblement des manifestants[205]. Après ses études dans une école gouvernementale de Bagdad, Zaʿrūr se spécialisa dans l'étude du *fiqh* islamique et se rapprocha très tôt des intellectuels qui fréquentaient la mosquée de Ḥaydar Khāna, comme Muḥammad Ṣadr[206]. Enfin, remarquons que les juifs n'étaient que rarement absents des discours des leaders de la révolution qui appelaient à l'unité [207].

Toutefois, le concept irakiste de la nation ne domina pas complètement le discours nationaliste des juifs. Dans son poème « Liberté » publié dans *al-Nahḍa* en décembre 1928, Meir Baṣrī traite par métaphores de la victoire « de la révolution au service de la liberté » sur « l'oppression » et le « despotisme »[208]. À l'instar des hommes de lettres, artistes et hommes politiques égyptiens, qui utilisèrent l'image de la femme pour promouvoir l'idéal national dans l'iconographie aussi bien qu'en littérature dès la fin du XIXe siècle[209], les intellectuels irakiens pensaient que l'émancipation nationale ne pouvait être atteinte sans la collaboration du « beau sexe[210] », qui devint alors symbole de progrès et de liberté. En jouant sur la nature féminine du substantif « liberté » en arabe (*al-ḥurriyya*) pour décrire une belle jeune fille dont un homme tombe éperdument amoureux, Meir Baṣrī faisait un usage anthropomorphique du terme :

Liberté
Descendante du despotisme et son adversaire la plus farouche,
Née jadis dans le désert, elle s'épanouit dans les forêts et les vallées.

---

204 Kāẓim al-Dujaylī, *Événements de la révolution de 1920 raconté par un témoin visuel* (*Aḥdāth thawrat al-ʿishrīn kamā yarwīhā shāhid ʿayyān*), Bagdad, Maṭbaʿat al-zamān, 1983, p. 31-32.

205 Ibrāhīm Ovadia, *La Musique irakienne, musiciens et musiciennes irakiens, chansons du patrimoine irakien* (*Maʿa al-ghinā' al-ʿirāqī, muṭribūn wa muṭribāt wa aghānin min al-turāth al-ʿirāqī*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 2005, p. 19-20.

206 Entretien anonyme.

207 Khalid Abid Muhsin, *The Political Career of Muhammad Ja'far Abu Al-Timman (1908-1937), A Study in Modern Iraqi History*, thèse non publiée, School of Oriental and African Studies, Londres, 1983, p. 128.

208 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 38.

209 Beth Baron, *Egypt as a Woman, Nationalism, Gender, and Politics*, Berkeley, University of California Press, 2005, p. 15-101.

210 Maryam Nurma, « Le jardin du beau sexe » (« Ḥadīqat al-jins al-laṭīf »), *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 25 septembre 1924, p. 3-4.

À l'aube, les cheveux de la belle enfant caressaient la douce brise.
Le jour, elle s'amusait avec les rayons de lumière envoyés par le soleil à sa fille la Terre.
Pendant la tranquillité de la nuit, elle nageait dans les profondes mers d'argent, sous la pleine lune et les étoiles.
Le sauvage vêtu de fourrure l'a autrefois rencontrée dans le maquis.
Son charme et sa beauté le séduisirent et rendirent son cœur captif.
Il tomba amoureux d'elle et la vénéra avant même de vénérer Baal et Zeus.
Elle lui apparut dans l'épaisse forêt, où les sons étaient multiples
Et il vit son reflet dans les sources, où le silence régnait.
Les habitants des forêts ne vénérèrent qu'elle pendant des centaines de générations[211].

Il expliquait ensuite comment la liberté fut un jour faite prisonnière de la tyrannie et de l'oppression, pour enfin briser ses chaînes et ressusciter :

Le règne du despotisme, de l'oppression et de l'obscurité s'écroula
Le jour où le soleil de la liberté brilla sur le monde[212] *!*

Pendant les années 1920, lorsque les intellectuels irakiens utilisaient le terme « révolution » (*al-thawra*), comme Baṣrī dans son interprétation du poème, ils se référaient généralement à la révolution de 1920 (*thawrat al-ʿishrīn*) contre les Britanniques. En revanche, les termes « despotisme » et « oppression » étaient à l'origine intimement liés à l'histoire de l'ennemi turc. C'est pourquoi la métaphore filée du contraste entre lumière et obscurité dans « Liberté » peut être comprise aussi bien comme une image du processus par lequel les Arabes se sont libérés du joug ottoman que comme celle de la lutte des Irakiens contre les Britanniques. Les figures ennemies propres à chacun des deux discours historiques coexistaient ainsi dans le même texte ; pour les acteurs de la révolte arabe, l'Ottoman représentait l'ennemi par excellence, tandis que pour les acteurs de la révolution de 1920, l'ennemi était l'occupant britannique. La concomitance idéologique entre irakisme et arabisme pénétra donc aussi la mémoire historique des juifs de Bagdad.

Mais il y a plus encore. Dans *al-Miṣbāḥ*, le terme *al-umma* était tantôt associé à la nation arabe (*al-umma al-ʿarabiyya*) tantôt à la nation irakienne (*al-umma al-ʿirāqiyya*), tantôt à la nation israélite (*al-umma al-isrāʾīliyya*). Maryam Nurma, avant de publier sa propre revue *Fatāt al-ʿArab* en 1937, signait

211 Meir Baṣrī, « Liberté » (« Al-Ḥurriyya »), *Al-Nahḍa*, Bagdad, 18 décembre 1928.
212 Ibid.

dans *al-Miṣbāḥ* la rubrique « Le jardin du beau sexe », dans laquelle elle encourageait les jeunes femmes irakiennes à s'instruire, pour mieux transmettre les valeurs nationales à leurs futurs enfants, comme dans cet article intitulé « Le succès de la nation [*al-umma*] ne peut être atteint que par la mère », où la nation est associée à l'Irak :

> Si les mères sont ignorantes et bêtes [...] elles allaiteront leurs enfants d'ignorance et de mauvaise morale. C'est la grande calamité qui menace la nation [*al-umma*] [...]. C'est donc à toi, jeune mère irakienne, de combattre l'ignorance. [...] En avant ! En avant, Irakienne [...][213].

Dans d'autres occurrences toutefois, le terme *al-umma* pouvait être appliqué à la nation juive. Dans le contexte de polémique qui entoura la publication des Mémoires du général turkmène Ṣiddīq al-Qādirī, Tawfīq al-Samʿānī prit la défense de la communauté juive dans *al-Miṣbāḥ* :

> Pourquoi ne pourrions-nous pas dire que la nation juive [*al-umma al-isrāʾīliyya*] est comme les autres nations, qu'il y a les bons et les mauvais, comme toute autre nation[214] ?

Lors de fêtes religieuses également, la rédaction avait l'habitude de présenter ses vœux aux communautés concernées. Dans l'occurrence qui suit, le terme est utilisé à deux reprises, une première fois pour désigner la nation juive, et une seconde pour désigner la nation irakienne :

> Ce shabbat, les israélites fêtent Rosh Hashana, fin de l'année hébraïque. *Al-Miṣbāḥ* félicite la nation israélite [*al-umma al-isrāʾīliyya*] et [...] la nation irakienne [*al-umma al-ʿirāqiyya*] sous l'égide de sa Majesté notre roi, Fayṣal [...][215].

Enfin, le terme pouvait également être appliqué à la nation arabe :

> Lorsque le soleil se lèvera demain lundi, l'islam fêtera sur la terre entière la fête bénie de la rupture du jeûne [ʿĪd al-fiṭr]. À cette occasion, *al-Miṣbāḥ*

---

213 Maryam Nurma, « Le jardin du beau sexe » (« Ḥadīqat al-jins al-laṭīf »), *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 25 septembre 1924, p. 3-4.

214 Tawfīq al-Samʿānī, « Jusqu'à quand durera cette discrimination ? » (« Ḥattā matā hadhihi al-tafriqa ? »), *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 16 octobre 1924, p. 6-7.

215 *Al-Miṣbāḥ*, Bagdad, 17 septembre 1925, p. 1.

> présente ses vœux les plus sincères aux musulmans en particulier, et à la nation arabe [*al-umma al-ʿarabiyya*] en général. Nous implorons le Créateur tout-puissant que tous puissent jouir de bonheur et de félicité[216].

La polysémie du terme *al-umma* contraste ici avec l'apparente détermination du discours officiel sur la nation. La notion de « nation juive » (*al-umma al-isrāʾīliyya*) trahissait l'influence idéologique ottomane, l'usage de la « nation irakienne » (*al-umma al-ʿirāqiyya*) répondait aux besoins de l'État national irakien, et la « nation arabe » faisait allusion à l'origine arabe du monarque. Le concept de nation était alors en phase de constitution : héritier du patrimoine idéologique ottoman et pris en otage par les discours historiques locaux en concurrence, le vocabulaire à disposition peinait alors à fixer une terminologie claire pour cette notion souvent prise en porte-à-faux.

L'année 1929 : le point de non-retour

L'année 1929 cristallisa l'ensemble de ces débats pour la communauté juive, car la politique irakienne connut une crise majeure cette année-là. Après la mort soudaine du haut-commissaire sir Gilbert Clayton (1875-1929), foudroyé par une crise cardiaque, et après le suicide de ʿAbd al-Muḥsin al-Saʿdūn un mois plus tard, l'espoir de voir l'Irak adhérer à la Société des Nations et d'obtenir l'indépendance s'estompa temporairement[217]. En parallèle, les émeutes qui éclatèrent en Palestine dans le courant du mois d'août affectèrent la société irakienne dans son ensemble. À son retour des États-Unis, Aḥmad (Nisīm) Sūsa s'étonne en effet de l'omniprésence de la question palestinienne dans la presse, dans les sujets de discussion et dans les clubs :

> Tout tournait autour du sujet de la Palestine [...], de la funeste déclaration Balfour, et des effets dévastateurs de la colonisation britannique et du sionisme [...][218].

À mesure que le conflit s'enlisait en Palestine, il devenait urgent pour les juifs de clamer haut et fort leur opposition au projet national juif. Enfin, le conflit au sein de la communauté juive s'exposa également au grand jour en 1929.

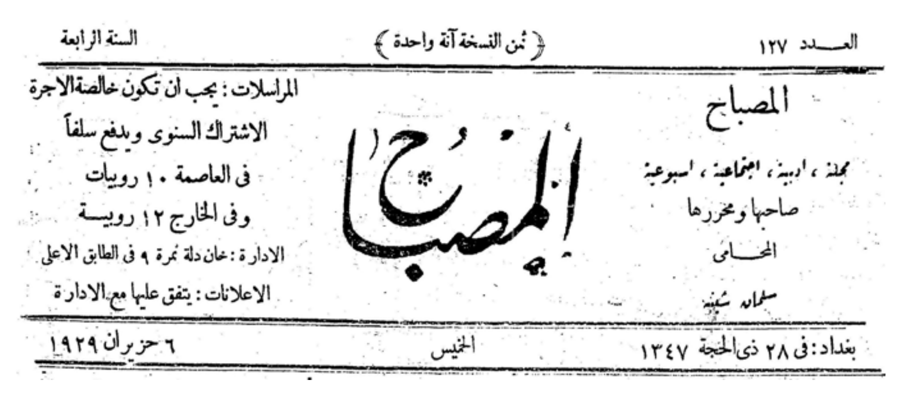
C'est donc dans ce contexte de crises multiples qu'il convient de comprendre la parution rapprochée de trois périodiques la même année, *al-Burhān, al-Ḥāṣid* et *al-Dalīl*, qui ne valorisaient plus l'origine juive des

---

216 Ibid., 1er mai 1924, p. 1.

217 Charles Tripp, *A History of Iraq*, op. cit., p. 62-63.

218 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), op. cit., p. 204.



العـــدد ١٢٧ | (ثمن النسخة آنة واحدة) | السنة الرابعة

المصباح

مجلة، ادبية، اجتماعية، اسبوعية

صاحبها ومحررها

المحامي

سلمان شينة

المصباح

المراسلات: يجب ان تكون خالصة الاجرة

الاشتراك السنوي ويدفع سلفاً

في العاصمة ١٠ روبيات

وفي الخارج ١٢ روبيـة

الادارة: خان دلة نمرة ٩ في الطابق الاعلى

الاعلانات: يتفق عليها مع الادارة

بغداد: في ٢٨ ذي الحجة ١٣٤٧ | الخميس | ٦ حزيران ١٩٢٩

FIGURE 7 *En-tête* d'al-Miṣbāḥ, *Bagdad, 6 juin 1929.*

membres de la rédaction. Comme dans le cas d'*al-Miṣbāḥ*, qui fut fondé pour répondre à de nombreuses accusations de communautarisme, ces trois nouveaux périodiques virent le jour en période de crise. Mais ils n'avaient plus du tout la même fonction qu'*al-Miṣbāḥ* : toute allusion implicite ou explicite à la judéité de la rédaction ou du lectorat disparut, du fond comme de la forme. Cette tendance fut même palpable dans la revue *al-Miṣbāḥ* en 1929, quoique pour une très courte période : dans son dernier numéro, paru le 6 juin 1929 après une longue période de silence, son graphisme présente un contraste frappant avec les numéros précédents : les références au Temple de Jérusalem et au candélabre, l'inscription en hébreu, ainsi que la date du calendrier juif, disparurent totalement de la première page (voir fig. 7). Mais la revue ne survécut pas aux réformes de fond que le nouveau contexte nécessitait et ne reparut plus après cette date.

Al-Burhān connut le même sort, vraisemblablement pour les mêmes raisons : malgré une ligne éditoriale axée sur la loyauté nationale, la revue s'adressait essentiellement aux lecteurs juifs. La ligne éditoriale suivait toujours le schéma suivant : en première page, un éditorial vantait la loyauté de la rédaction envers son pays, l'Irak, alors que les articles des pages suivantes traitaient de questions locales en lien avec la communauté. Souhaitant vraisemblablement perpétuer la tradition éditoriale d'*al-Miṣbāḥ*, et très préoccupé par le sort de ses coreligionnaires[219], Shā'ūl Ḥaddād continua d'alimenter la rubrique « Nouvelles du monde israélite ». Enfin, dans le cas d'*al-Dalīl*, la situation était singulière. La rédaction dut fermer ses portes après la parution de quelques numéros, car, si le projet de distribution d'un périodique gratuit constituait une première pour l'Irak, il ne produisit pas l'effet escompté. Selon le

219 Entretien avec Asnat Abrahami (fille de Shā'ūl Ḥaddād), Tel-Aviv, 7 décembre 2010.

témoignage de Meir Baṣrī, responsable de la rubrique économique et traducteur de nouvelles pour *al-Dalīl*, l'hebdomadaire « finit par servir de papier d'emballage pour les épiciers et les parfumeurs[220] ». Au contraire des trois autres revues, *al-Ḥāṣid*, fondée par Anwar Shā'ūl, parvint à traverser la crise politique de cette année charnière. Elle est l'objet du chapitre 2.

À partir de 1929, les intellectuels irakiens, qui avaient dans un premier temps servi de représentants des valeurs définies par l'État en exerçant une forme d'hégémonie non coercitive sur la société, établirent une certaine distance avec les autorités. Ils acquirent alors un statut double : tantôt instruments politiques au service du gouvernement, tantôt virulents critiques de l'élite politique. Des personnalités comme Jamīl Ṣidqī al-Zahāwī, Maʿrūf al-Ruṣāfī et Muḥammad Mahdī al-Baṣīr, souvent hôtes d'honneur aux cérémonies nationales officielles, vilipendaient ailleurs amèrement le gouvernement mandataire. Dans un poème intitulé « Le gouvernement mandataire » (« *Ḥukūmat al-intidāb* »), al-Ruṣāfī s'exclame : « Je dis ce que je pense du gouvernement et je ne crains pas ceux qui soutiennent que je suis un extrémiste[221]. »

La position double de l'intellectuel était aussi palpable chez les hommes de lettres juifs. En effet, Anwar Shā'ūl, Meir Baṣrī et Shā'ūl Ḥaddād composèrent ou récitèrent des textes à la fois pour honorer le roi et les dirigeants et pour les condamner de soutenir le mandat. Comme nous l'avons vu plus haut, Meir Baṣrī fut désigné en 1924 pour déclamer des vers du poète Ṣafī l-Dīn al-Ḥillī en l'honneur du roi Fayṣal Iᵉʳ et de son Premier ministre, lors d'une visite officielle de l'école de l'AIU[222]. En revanche, il publia le poème « Liberté », analysé plus haut[223]. Et il entretenait par ailleurs d'excellentes relations avec al-Ruṣāfī, comme en témoignent les références élogieuses qu'il fit au poète juif[224].

Shā'ūl se retrouva dans une position similaire : après le couronnement de Fayṣal Iᵉʳ, il fut choisi pour réciter un poème composé spécialement pour l'occasion par Ṣādiq al-Aʿrajī[225]. En revanche, il adressa au gouvernement à plusieurs reprises et en public d'acerbes critiques concernant la politique

---

220 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 40.

221 Orit Bashkin, *The Other Iraq : Pluralism in Hashemite Iraq*, op. cit., p. 46. Nous traduisons de l'anglais.

222 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 20.

223 Meir Baṣrī, « Liberté » (« Al-Ḥurriyya »), *Al-Nahḍa*, Bagdad, 18 décembre 1928.

224 Yūsuf ʿIzz al-Dīn, *Al-Ruṣāfī raconte sa vie* (*Al-Ruṣāfī yarwī sīrat ḥayātihi*), Damas, Al-Madā, 2004, 298.

225 Ṣādiq al-Aʿrajī était un poète, écrivain et journaliste irakien, fondateur du quotidien *Al-Ruṣāfa* le 17 juin 1910, mais dut interrompre sa parution, lorsqu'il fut emprisonné. Une

mandataire en Irak. Par exemple, invité par le club *al-Tahdhīb* à un festival de poésie à Bagdad en 1929, Shāʾūl décida de composer un poème sur la liberté :

> Je me dis : Pourquoi la *qaṣīda* ne traiterait-elle pas du sujet de la liberté . . . [. . .] Mes amis me mirent en garde contre le risque que j'encourais en choisissant un sujet si épineux. Les dirigeants, ou plutôt ceux qui se trouvaient derrière eux, considéraient que c'était un sujet sur lequel un orateur, quel qu'il soit, ne devait pas s'exprimer en public, face à la foule. Je me souviens d'un ami proche qui me glissa à l'oreille, alarmé mais plaisantin : « Tu parles de liberté . . . très bien . . . Je te félicite déjà . . . ton nom figurera dans les listes du (CID)[. . .]. » Et je répondis : « Si ce n'est que ça . . . ça en vaut la peine ! ! »[226].

Shāʾūl explique qu'après avoir pris la décision de s'exprimer sur la question de la liberté, les premiers mots qui lui vinrent à l'esprit furent précisément ceux d'al-Ruṣāfī : « Celui qui n'a pas vécu libre dans sa patrie de jeunesse, sa jeunesse est un poison mortel et sa patrie son tombeau[227]. » En outre, lorsqu'il récita un poème sur la question des Droits de l'homme au *Cinéma royal* en 1928 lors d'une cérémonie organisée en l'honneur du leader tunisien ʿAbd al-ʿAzīz al-Thaʿālibī (1874-1944), un disciple de Muḥammad ʿAbduh et de Rashīd Riḍāʾ et fervent anticolonialiste, le message politique est encore une fois très clair :

> *Le soleil brille, ô dormeur.*
> *Prépare-toi au combat, car la nuit arrive.*
> [. . .] *Réclame tes droits et protège-les*[228].

Lorsqu'il prenait position en public, Anwar Shāʾūl demeurait cependant prudent. S'il suggère que les dirigeants ne furent que des marionnettes aux mains des Britanniques, Shāʾūl ne s'attaque véritablement qu'à « ceux qui se trouvaient derrière [eux] », les Britanniques, et non explicitement au

manifestation de protestation fut organisée pour le soutenir. Rufāʾīl Buṭṭī, *La Presse en Irak* (*Al-Ṣiḥāfa fī l-ʿIrāq*), op. cit., p. 30.

226 Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 125.

227 Ibid., p. 125.

228 Anwar Shāʾūl, « Les Droits de l'homme » (« Ḥuqūq al-insān »), poème non publié récité vers 1928, retranscription in Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 1980, p. 117-119.

gouvernement de Fayṣal Iᵉʳ. En effet, au cours de la cérémonie organisée en l'honneur du Premier ministre ʿAbd al-Muḥsin al-Saʿdūn à la mosquée al-Gaylāniyya, Shāʾūl adopta une position relativement modérée. Dans ses Mémoires, il explique son inquiétude. Il craint qu'après le suicide de ce dernier et face à la situation politique en Irak, il soit impossible de trouver une solution favorable au pays :

> [...] Le leader ʿAbd al-Muḥsin al-Saʿdūn, Premier ministre d'Irak, se suicida après s'être retrouvé dans une position insoutenable : entre le marteau des extrémistes [*al-mutaṭarrifīn*] qui réclamaient la libération de l'Irak du joug mandataire et l'enclume du Haut-commissariat qui soutenait la politique mandataire[229] !

Si Shāʾūl considère *a posteriori* ses propos tenus en public comme des gestes particulièrement audacieux, il devait tout de même être conscient qu'en affichant ouvertement ses positions anticoloniales il ne courait pas beaucoup de risques. Alors même qu'il revendiquait une forme d'affiliation intellectuelle avec le poète al-Ruṣāfī, Shāʾūl dénonçait dans son discours en l'honneur de ʿAbd al-Muḥsin al-Saʿdūn les mêmes « extrémistes » auxquels al-Ruṣāfī s'identifiait. Toujours est-il qu'au travers de ces expressions de mécontentement, on peut distinguer les prémices d'une forme nouvelle d'opposition à un régime inféodé à la puissance britannique. On observe donc en 1929 deux phénomènes intrinsèquement liés au sein de la communauté juive. D'une part, on assiste à la victoire des partisans d'une idéologie politique, celle du nationalisme au sens moderne, sur une autre, l'ottomanisme. D'autre part, leur attitude atteste qu'ils prennent une certaine distance par rapport aux sphères du pouvoir, précisément pour affirmer pleinement les valeurs nationalistes.

Lors d'une rencontre avec Muḥammad Mahdī al-Baṣīr, Anwar Shāʾūl lui récita fièrement ces vers composés par le poète chiite lui-même, appelant à la lutte pour l'indépendance :

> *Le peuple est témoin de ma bataille et il connaît ma position.*
> *Si je devais être menacé par le glaive, c'est par le verbe que je riposterais*[230].

Muḥammad Mahdī al-Baṣīr demanda alors à Anwar Shāʾūl : « La bataille a-t-elle vraiment pris fin ? »

---

229 Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 120.

230 Ibid., p. 83.

CHAPITRE 2

Naissance d'une presse et d'une littérature d'opinion (1929-1941)

La période comprise entre l'obtention de l'indépendance en 1932 et le coup d'État de Rashīd ʿĀlī al-Gaylānī en 1941 est généralement décrite comme la décennie du nationalisme en Irak. Les premières conclusions apportées par l'historiographie sur le nationalisme arabe entre les années 1960 et 1970, principalement dans les travaux de Sylvia Haim et d'Albert Hourani, affirment en effet qu'il fallut attendre le milieu des années 1930 pour voir apparaître une véritable définition du nationalisme arabe, sous l'influence d'idéologies européennes, essentiellement allemandes. Dans un nouveau courant historiographique, les travaux de Reeva Simon, puis de Peter Wien, ont permis de compléter ces conclusions en se concentrant cette fois sur les facteurs internes aux sociétés arabes ayant mené à une radicalisation du discours nationaliste dans les années 1930, en particulier la question palestinienne[1]. Ces facteurs internes et externes sont également mis en évidence dans l'historiographie sur les juifs d'Irak, qui situe généralement l'« âge d'or » de la communauté juive pendant la période mandataire sous le règne de Fayṣal Ier, tandis que les années 1930 sont perçues comme une période sombre, en raison de la montée d'un nationalisme hostile aux juifs. Les jeunes juifs diplômés de l'AIU, qui connaissaient bien les langues étrangères, principalement le français et l'anglais, avaient obtenu des Britanniques de nombreux postes dans la fonction publique, alors que ces privilèges disparurent progressivement à partir des années 1930[2]. Outre ces critères économiques et politiques, des motifs sécuritaires sont avancés. La période paisible s'acheva à la fin des années 1920, avec l'internationalisation de la question palestinienne[3], et lors de la visite de l'homme d'affaires britannique sioniste Alfred Mond à Bagdad en 1928. Ces facteurs contribuèrent à créer un « malaise[4] » chez les juifs d'Irak à partir des années 1930. Enfin, Ghāzī, fils de

---

1 Reeva Simon, *Iraq Between the Two World Wars, The Creation and Implementation of a Nationalist Ideology*, op. cit. ; Peter Wien, *Iraqi Arab Nationalism, Authoritarian, Totalitarian and pro-Fascist Inclinations* (*1932-1941*), op. cit.

2 Abbas Shiblak, *Iraqi Jews : A History of Mass Exodus*, op. cit., p. 46-54.

3 Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq : 3 000 Years of History and Culture*, op. cit., p. 214.

4 Cohen utilise le terme anglais *uneasiness*. Hayyim J. Cohen, « The Anti-Jewish *Farhūd* in Baghdad, 1941 », *Middle Eastern Studies*, vol. 3, nº 1, 1966, p. 5.

 | DOI 10.1163/9789004305830_004

Fayṣal Iᵉʳ, ayant accédé au trône en septembre 1933, puis Fritz Grobba (1886-1973) l'ambassadeur allemand en Irak, à partir de 1932, dont la présence favorisa un climat de haine envers les juifs, furent à l'origine de la radicalisation d'un nationalisme particulièrement hostile aux juifs[5].

Chez les témoins historiques, le sentiment d'avoir vécu un âge d'or pendant la période mandataire est particulièrement présent. Shā'ūl définit « les années 1920 comme une période […] qui [lui] laissa des souvenirs d'une saveur particulière », tandis qu'à partir de 1937, « l'atmosphère s'assombrit »[6], entre autres à cause des menaces de guerre et de Fritz Grobba, omniprésent dans la sphère publique à Bagdad. Pour Isḥāq Bar Moshe*, un jeune juif ayant grandi dans le quartier de Qanbar ʿAlī, la situation se dégrada dans les années 1930, pour des raisons sécuritaires. Il associe en effet à trois reprises cette décennie à la peur : « Les années 1930 furent les premières années de la peur. » Il poursuit : « D'où vient la peur ? […] Est-elle née chez nous, ainsi, dans les années 1930. » Et enfin : « Dans les années 1930, je commençai à palper les origines de la peur »[7]. Pour Meir Baṣrī, cela commença lorsque l'administration du Premier ministre Yāsīn al-Hāshimī se mit à supprimer des postes haut placés occupés par des juifs, dès 1935[8]. Selon un instituteur de l'école de l'AIU de Bagdad, dès 1934 les juifs au service du gouvernement étaient systématiquement renvoyés[9].

Dans les témoignages, c'est surtout la mort du roi Fayṣal Iᵉʳ, auquel succéda son fils Ghāzī, qui est perçue comme le point de non-retour[10]. Ibrahim al-Kabir, directeur comptable au ministère des Finances, ressentit les effets de cette crise à la mort du roi Fayṣal. Il ne portait pas le nouveau roi dans son cœur, bien que celui-ci eût l'habitude de l'appeler « mon frère Ibrahim » :

5 Joel Beinin, « Jews as Native Iraqis : an Introduction », in Nissim Rejwan, *The Last Jews in Baghdad, Remembering a Lost Homeland*, op. cit., p. XVII.

6 Anwar Shā'ūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 63 ; 124.

7 Isḥāq Bar Moshe, *Une maison à Bagdad* (*Bayt fī Baghdād*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, p. 140 ; 225 ; 397.

8 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 36.

9 Lettre adressée au président de l'Alliance israélite universelle, R. Sasson, Bagdad, 3 octobre 1934 (IRAK VIII E 103, AAIU).

10 À propos de la représentation des monarques irakiens chez les juifs, voir Aline Schlaepfer, « *The King is Dead. Long Live the King !* Jewish Funerary Performances in the Iraqi Public Space », in Heleen Murre van den Berg, Sasha Goldstein-Sabbah (éd.), *Common ground ? Jews, Muslims and Christians in the Middle East* (à paraître en 2016).

> Faisal was succeeded by Crown Prince Ghasi who was proclaimed King of Iraq immediately after the death of his father. King Faisal was a genius with a great intellect, tremendous memory and deep and long sighted political acumen. […] Ghasi was a man of mediocre intelligence, immature judgement and foresight. He was weak, irresolute and soon fell under the influence of young army officers. He was very friendly with me and in conversation he called me "My brother Ibrahim". I felt, however, I could not rely on the moral and material support I got from King Faisal in my dealing with unscrupulous ministers[11].

D'après d'autres témoignages venus du corps enseignant de l'AIU, la ferveur nationaliste de la population commença d'éveiller les soupçons de la population juive après la mort du roi Fayṣal Ier. Les processions organisées à cette occasion par la communauté juive, profondément touchée par la nouvelle et émue « jusqu'aux larmes » par le discours que le grand-rabbin prononça dans la cour de l'école *Midrash*, éveillèrent dans un premier temps la sympathie des autres Irakiens, et un cortège commun se forma spontanément. Les juifs avaient inscrit des messages bienveillants à l'adresse du futur roi, Ghāzī, sur des bannières noires qu'ils brandissaient fièrement :

I. La Communauté Israélite pleure ta perte, ô père de Ghazi
II. À toi nos condoléances, ô Ghazi, nous mourrons pour toi
III. Tous les yeux *pleurent* – versent – des larmes aujourd'hui[12].

La tristesse des figures publiques et de la communauté était alors à la mesure des espoirs qu'ils fondaient dans sa succession. Cependant, le 12 décembre 1934, un membre du personnel de l'AIU, Robert Mefano, adressa un courrier au président qui faisait état de l'« hostilité à l'égard de [ses] coreligionnaires ». En plus des facteurs récents liés à l'accession au trône de Ghāzī, le correspondant à Bagdad mettait cette tension sur le compte de la politique à l'égard des minorités, en exprimant une certaine nostalgie pour le « temps des Ottomans, […] où les Israélites [étaient] parqués dans leur quartier[13] ». De nombreux rapports similaires témoignent en outre d'une ferveur nationaliste particulièrement hostile aux juifs, entre 1933 et 1935. On trouve en particulier une

11 Ibrahim al-Kabir, *My Governmental Life, or Story of a Dream*, op. cit., p. 87.

12 Lettre adressée au président de l'Alliance israélite universelle, Robert Mefano, Bagdad, 13 septembre 1933 (IRAK VIII E 079, AAIU). Souligné dans le texte.

13 Lettre adressée au président de l'Alliance israélite universelle, Robert Mefano, Bagdad, 12 décembre 1934 (IRAK VIII E 079, AAIU).

description très détaillée des processions de la ʿĪd al-nahḍa (anciennement yawm al-nahḍa) en 1933, où l'auteur, Régine Mefano, identifie les acteurs civils à l'origine de ces manifestations d'hostilité :

> Monsieur le président,
> J'ai l'honneur de vous tirer les grandes lignes de l'anniversaire de l'Id El Nahdha, fête de la Renaissance arabe du 9 Chaban, reconnu pour férié par la législation irakienne et remémorée cette année avec plus d'éclat que de coutume. Le gouvernement local ayant d'abord favorisé les démonstrations prévues à l'occasion de cette solennité, a dû dans la suite limiter l'ardeur des associations de la Jeunesse Arabe autour desquelles se sont rangés les amateurs de ce genre de manifestations. Certains groupements d'agités, assistés de foules d'affamés conduits par les institutions palestiniennes en service à Bagdad, avaient la ferme intention, sous prétexte de venger les Arabes opprimés en Palestine, d'attaquer les quartiers israélites […][14].

La « jeunesse arabe » fait vraisemblablement référence au groupe paramilitaire de jeunes al-Futuwwa, dont la présence dans l'espace public irakien marque la militarisation croissante de la scolarité en Irak[15]. Et les « institutions palestiniennes », auxquelles Régine Mefano se réfère désignent les activités menées par le Comité pour la défense de la Palestine (Lajnat al-difāʿ ʿan Filasṭīn), présidé par le Premier ministre Yāsīn al-Hāshimī. Ces deux organes alliés, al-Futuwwa et le Comité pour la défense de la Palestine regroupaient les mêmes acteurs, sous l'aile protectrice du club nationaliste extrêmement influent al-Muthannā[16]. Expression d'une volonté d'institutionnalisation des réseaux de patronage, ces groupes gagnèrent en visibilité dans le courant des années 1930 sous le règne de Ghāzī, comme le laisse deviner ce témoignage sur la ʿĪd al-nahḍa, dont le message semble avoir fondamentalement changé par rapport aux années de règne de son père Fayṣal Ier. Alors qu'en 1922 la célébration de la ʿĪd al-nahḍa valorisait le patrimoine historique irakiste et pluriel tout autant que le patrimoine proprement arabe, la description fournie par l'enseignant de l'AIU indique que l'élément arabe dominait alors largement l'élément irakiste,

---

14 Lettre adressée au président de l'Alliance israélite universelle, Régine Mefano, Bagdad, 10 décembre 1933 (IRAK VIII E 080, AAIU).

15 Peter Wien, *Iraqi Arab Nationalism, Authoritarian, Totalitarian and pro-Fascist Inclinations* (*1932-1941*), op. cit., p. 89-90.

16 Orit Bashkin, *The Other Iraq : Pluralism in Hashemite Iraq*, op. cit., p. 54-55.



FIGURE 8 *École de l'Alliance israélite universelle de Bagdad (1933-1934). Première équipe des « Boy Scouts » du Collège A. D. Sassoon.*
SOURCE : AAIU

au détriment de la pluralité confessionnelle propre à l'irakisme[17]. L'école de l'Alliance de Bagdad semble du reste avoir suivi la tendance des mouvements de jeunesse, en créant la première équipe de scouts en 1933 (voir fig. 8).

Parmi les intellectuels les plus influents de l'époque dans le milieu de l'éducation, les nationalistes panarabes Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī, Fāḍil al-Jamālī et Sāmī Shawkat figuraient en tête[18]. Al-Jamālī s'exprimait principalement sur des questions d'éducation, s'inspirant des modèles allemand, français et britannique[19], tandis que les deux autres s'intéressaient de façon prolixe aux aspects théoriques du nationalisme. En particulier, Sāmī Shawkat, un médecin de formation, exerçait la fonction de directeur général du ministère de l'Éducation, lorsqu'il prononça en 1933 un discours qu'il intitula « Métier de la mort » (*Ṣināʿat al-mawt*)

17 Voir *supra*, chap. 1, 4, « La patrie pour tous : échec d'une stratégie ».

18 Orit Bashkin, *The Other Iraq : Pluralism in Hashemite Iraq*, op. cit., p. 52-61.

19 Fāḍil al-Jamālī usait d'un pseudonyme, « Ibn al-ʿIrāq ». Ibn al-ʿIrāq (Fāḍil al-Jamālī), *L'Éducation en Allemagne, en Angleterre et en France* (*Ittijāhāt al-tarbiyya wa-l-taʿlīm fī Almānyā wa Inklatirrā wa Faransā*), Bagdad, Maṭbaʿat al-ḥukūma, 1938.

face à une assemblée de jeunes d'al-Futuwwa, où il les exhortait à se préparer à mourir, pour défendre la cause de la nation :

> La nation [*al-umma*] qui n'excelle pas au « métier de la mort » par le fer et par le feu sera forcée de mourir piétinée par les sabots d'un cheval ou les bottes d'un soldat étranger. [...] Ô jeunes hommes ! À vous, le métier [...] sacré de la mort[20].

Le discours de Shawkat, les nombreuses expressions de solidarité envers la Palestine et les condamnations récurrentes de l'ingérence occidentale dans les autres États arabes, eurent des répercussions sans précédent sur la jeune société irakienne. Pour toutes ces raisons, cette période apparaît *a priori* peu propice à tout épanouissement culturel ou intellectuel pour les juifs de Bagdad. L'articulation historique des différentes études qui les concernent suggère souvent que le processus fut celui d'une dégradation naturelle, entre la fin des années 1920 et le début des années 1940. Ces conclusions font état d'un lent – mais régulier – déclin de l'activité intellectuelle chez les juifs, jusqu'à leur départ en masse en 1951, incapables de rivaliser avec un discours panarabe à la fois politique, historique et identitaire, qui leur était fondamentalement hostile[21].

Dans les années 1930, les intellectuels actifs en dehors des réseaux dépendants du club al-Muthannā ou du ministère de l'Éducation étaient perçus comme des menaces à la sécurité de l'État, et par conséquent souvent marginalisés. On a donc supposé qu'un discours d'opposition était difficilement parvenu à conserver sa visibilité dans la sphère publique irakienne. Toutefois, de nombreux exemples semblent prouver le contraire, à l'image de la revue *al-Hātif* à Najaf en 1935, publiée sous la direction de l'intellectuel chiite Jaʿfar al-Khalīlī, surnommé Abū al-ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya, qui joua un rôle majeur dans la formation d'une opinion critique en Irak[22]. Selon Fāʾiq Buṭṭī, historien du

---

20 La retranscription de son discours fut publiée avec d'autres travaux en 1939 in Sāmī Shawkat, *Tels sont nos buts* (*Hādhihi ahdāfunā*), Bagdad, Maṭbaʿat al-tafayyuḍ, 1939, p. 1-3.

21 Nissim Rejwan, par exemple, ne consacre pas de chapitre intermédiaire entre la période mandataire et le *farhūd* (1941) : « Mandate and independence » et « The *farhud* and its Consequences » ; Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq : 3 000 Years of History and Culture*, op. cit., p. 210-216 ; 217-224. De même, Shiblak passe du chapitre « nationalistes irakiens dans les années 1920 », à l'arrivée des missionnaires sionistes au début des années 1940, n'évoquant que brièvement les années 1930 ; voir la table des matières in Abbas Shiblak, *Iraqi Jews : A History of Mass Exodus*, op. cit.

22 Silvia Naef, « Literature and Social Criticism in the Iraqi Press of the First Half of the 20th Century : Jaʿfar al-Khalīlī and the Periodical "al-Hātif" », in Horst Unbehaun (éd.), *The*

journalisme irakien, dans le domaine de la presse écrite plus particulièrement, la période mandataire (1921-1932), qui vit naître de nombreux périodiques à caractère littéraire ou social destinés à diffuser une « pensée libre/libérale », peut être considérée comme la décennie littéraire (*al-adabiyya*) de la « *Nahḍa* intellectuelle » (*al-fikriyya*). En revanche, on assiste à une profonde politisation de la presse après l'obtention de l'indépendance. Cette « presse d'opinion » (*ṣiḥāfat al-raʾy*), comme la nomme Fāʾiq Buṭṭī, dut faire face à de nombreux obstacles en raison de ses critiques récurrentes envers l'État hachémite. Mais elle connut toutefois un essor, plus particulièrement entre le coup d'État de 1936 – au cours duquel des intellectuels démocrates de gauche se retrouvèrent pour la première fois sur le devant de la scène politique irakienne – et le début de la Seconde Guerre mondiale. *Al-Inqilāb* (littéralement « renversement », selon le nom donné au coup d'État de 1936 par ses partisans) vit par exemple le jour sous la plume du poète chiite originaire de Najaf Muḥammad Mahdī al-Jawāhirī en 1936.

L'émergence d'une presse toujours plus critique fut également remarquée par les intellectuels juifs, comme l'atteste cette réflexion articulée par le personnage principal de la nouvelle *Mémoires d'un cireur de chaussures* d'Anwar Shāʾūl (1936), qui livre les réflexions d'un Irakien vivant dans la misère, sur la société qui l'entoure :

> J'ai pu observer en me baladant dans les cafés de Bagdad aujourd'hui qu'il y a un nombre incalculable de lecteurs de journaux : ils se comptent par milliers. Alors je m'en prends – en mon for intérieur bien entendu – à cette idée stupide que le journaliste n'a pas assez de lecteurs. Je vois un lecteur qui commande deux ou trois journaux et un autre pour lequel le vendeur a commandé un exemplaire de chaque. [...] Et j'ai été le témoin d'une scène étrange : des vendeurs récoltaient des journaux abandonnés. Enfin je compris qu'ils étaient loués et non pas vendus[23].

Le lecteur averti de l'époque pouvait démasquer, derrière « ceux qui prétendent que [...] le journaliste n'a pas assez de lecteurs », ceux qui luttaient contre la politisation de la presse « d'opinion » qui défiait directement l'État et les autorités.

On peut dès lors se demander si des voix juives critiques se firent entendre dans la sphère publique à Bagdad, malgré – ou plutôt précisément en rai-

Middle Eastern Press as a Forum for Literature, Francfort-sur-le-Main, Lang, 2004, p. 145.

23 Anwar Shāʾūl, *Mémoires d'un cireur de chaussures* (*Mudhakkirāt ṣabbāgh aḥdhiyya*), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, entre le 16 juillet et le 26 novembre 1936.

son de – la montée d'un nationalisme agressif, entre la fin des années 1920 et jusqu'en 1941, lors du coup d'État mené par le leader nationaliste Rashīd ʿĀlī al-Gaylānī. Quelle forme prit cette critique, et quelle place les intellectuels juifs occupèrent-ils dans les cercles intellectuels d'opposition en Irak ? Dans le domaine de la presse écrite, l'hebdomadaire littéraire, puis politique, *al-Ḥāṣid* (1929-1938), géré par un comité éditorial composé de jeunes intellectuels juifs, fut lancé en février 1929 et disparut en avril 1938. Année après année, et en particulier vers la fin de son histoire, *al-Ḥāṣid* devint la principale tribune de ceux qui désiraient s'exprimer aussi bien sur divers sujets, comme sur la politique intérieure et les questions sociales, que sur les relations de l'Irak avec les puissances extérieures. Dans le domaine de la littérature, les nouvellistes juifs contribuèrent à la naissance d'un courant réaliste, en s'exprimant à travers la fiction sur la nécessité de mettre en scène la réalité irakienne, et ce, dans le but de dénoncer l'incompétence de l'État.

Adressé au peuple irakien dans son ensemble, indifféremment des appartenances communautaires et religieuses, l'hebdomadaire *al-Ḥāṣid*, littéralement « le moissonneur », parut pour la première fois le 14 février 1929, sous la direction d'Anwar Shāʾūl, et pour la dernière fois le 31 mars 1938 :

> *Al-Ḥāṣid*, était un périodique irakien, il n'était pas connu comme « juif ». Il n'y avait ni recherches, ni études, ni sujets traitant de la condition des juifs en Irak[24].

La ligne éditoriale d'*al-Ḥāṣid* prônait des valeurs démocratiques (*al-dīmuqrāṭiyya*), de liberté (*al-ḥurriyya*), de justice (*al-ʿadāla*), d'égalité (*al-musāwāt*) et de progrès (*al-taqaddum*), dans une perspective de loyauté nationale envers un État irakien uni[25]. En l'occurrence, la notion de « sacrifice » (*al-taḍḥiyya*) individuel au nom de la connaissance occupait une place très importante, comme l'illustre cet extrait du premier éditorial :

> « Marchons et moissonnons », telle est notre devise, que nous brandissons de la main droite. Et de la main gauche, nous en brandissons une seconde : « le sacrifice »[26].

Sur le plan politique, on distingue deux périodes dans la ligne éditoriale de l'hebdomadaire. Jusqu'en 1936, avant que l'hebdomadaire ne devînt officielle-

24 Entretien avec Menashe Somekh, Jérusalem, 6 décembre 2010.
25 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 16.
26 « Que moissonner ? » (« Mādhā aḥṣud ? »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 14 février 1929, p. 1.

ment politique, il traitait principalement de questions littéraires et sociales. Shāʾūl se contentait de faire de la politique « au sens absolu » (*al-muṭlaq*), tout en s'efforçant d'éviter toute prise de position politique « au sens strict[27] » (*al-muḥaddad*). Mais déjà en page 2 du premier numéro d'*al-Ḥāṣid* en 1929, le journaliste chrétien Tawfīq al-Samʿānī, feignant de ne pas comprendre les restrictions que le gouvernement appliquait à la presse, annonçait de manière indirecte l'ambition politique de l'hebdomadaire :

> Le gouvernement a donné son accord pour une publication littéraire, ce qui signifie que l'homme de lettres ne doit s'opposer ni à la politique ni à la religion, [...] mais je ne comprendrai jamais ce qu'ils veulent des hommes de lettres si ceux-ci ne peuvent s'exposer ni à la politique ni à la religion[28].

Et Shāʾūl lui-même reconnut plus tard la limite de sa démarche apolitique :

> Etait-il vraiment possible de discuter d'un événement historique en l'isolant de ses facteurs et conséquences politiques ? [...] En réalité, la revue *al-Ḥāṣid*, avant de devenir politique, n'hésitait pas à traiter de tout type de sujet, même si certains étaient plus politiques que littéraires ou sociaux[29].

Pareille ambiguïté se manifesta également chez d'autres écrivains et journalistes de l'époque. Par exemple, le poète et écrivain chiite Muḥammad Mahdī Baḥr al-ʿUlūm fut emprisonné pour s'être exprimé contre le gouvernement de Nūrī al-Saʿīd et contre le traité anglo-irakien, en présence du roi Fayṣal Ier, lors d'une visite officielle à Najaf en 1931[30]. Il devint par la suite rédacteur en chef d'une revue également appelé *al-Miṣbāḥ* mais basé à Najaf, qui se voulait sim-

27 Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 150.

28 Tawfīq al-Samʿānī, « Entre littérature, politique et religion » (« Bayna l-adab wa-l-siyāsa wa-l-dīn »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 14 février 1929, p. 2.

29 Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 150.

30 Anonyme, « Introduction sur la vie du poète du peuple Muḥammad Ṣāliḥ Baḥr al-ʿUlūm » (« Muqaddima ʿan ḥayāt shāʿir al-shaʿb Muḥammad Ṣāliḥ Baḥr al-ʿUlūm »), in Muḥammad Ṣāliḥ Baḥr al-ʿUlūm, *Dīwān Baḥr al-ʿUlūm*, vol. 1, Bagdad, Maṭbaʿat dār al-taḍāmun, 1968, p. 11.

plement « scientifique, littéraire et historique », mais où transparaissaient à l'évidence ses positions politiques[31].

Quatre mois déjà après la sortie du premier numéro, la publication fut suspendue : la revue avait publié dix caricatures de candidats aux élections, annonçant la défaite de l'un d'entre eux[32]. D'après le journaliste juif et proche collègue de Shā'ūl, Ṣāliḥ Ṭwayg*, dès le début des années 1930, l'hebdomadaire commença à dépasser la limite du non-politique : « Shā'ūl était profondément convaincu qu'il n'existait pas de littérature pour la littérature, ni même d'art pour l'art, mais une littérature au service du peuple et de son éducation culturelle[33]. » Quelques semaines après la mise en place de réformes sur la liberté de la presse par Ḥikmat Sulaymān, le rédacteur en chef décida d'assumer ses positions politiques et changea sa ligne éditoriale, le 17 décembre 1936 : le « journal hebdomadaire » devint « journal hebdomadaire politique ». Il expose dans le même numéro le dilemme qui le tirailla lorsque la nouvelle loi invita les rédactions à choisir entre une ligne strictement politique et une ligne strictement littéraire. À l'issue de ce conflit interne, il décida qu'au vu du contexte la frontière entre le sens « strict » et le sens « absolu » du politique n'était plus aussi étanche qu'auparavant. Le devoir du journaliste était de prendre position :

> En conclusion, nous pensons qu'il est impossible de publier une presse littéraire non politique en cette période grave, et à l'heure où les conflits intellectuels sont si exacerbés[34].

L'hebdomadaire connut plusieurs périodes d'inactivité, d'abord en 1930, et à nouveau entre 1933 et 1935. Mais il continua par la suite à paraître de manière régulière, avant de fermer ses portes en 1938[35]. Les raisons de sa disparition

31 Silvia Naef, « Shīʿī – shuyūʿī or : How to Become a Communist in a Holy City », in Rainer Brunner et Werner Ende (éd.), *The Twelver Shia in Modern Times, Religious Culture and Political History*, Leyde, Brill, 2001, p. 258-259.

32 Anwar Shā'ūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 150.

33 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 18.

34 « Le propriétaire d'*al-Ḥāṣid* présente son projet » (« Ṣāḥib *al-Ḥāṣid* yaʿriḍ khiṭṭatahu »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 17 décembre 1936, p. 1.

35 L'hebdomadaire cessa de paraître après la parution de seize numéros, puis reprit ses activités le 24 juillet 1930. ʿIṣām Jumʿa al-Muʿāḍīdī, *La Presse juive en Irak* (*Al-Ṣiḥāfa al-yahūdiyya fī l-ʿIrāq*), op. cit., p. 58. Le 8 juillet 1935, *Al-Ḥāṣid* titrait : « *Al-Ḥāṣid* revient après deux ans d'absence » (« *Al-Ḥāṣid* yaʿūd baʿd iḥtijāb sanatayn »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 8 juillet 1935, p. 1.

demeurent peu claires. Il semble que Shāʾūl ne put compter davantage sur le soutien financier de la société de tabac ʿAbbūd, pour laquelle il avait travaillé pendant de longues années[36]. Lors de la parution du dernier numéro, le 31 mars 1938, Shāʾūl évoque en effet des raisons financières, dans un éditorial intitulé « *Al-Ḥāṣid* disparaît, après sept ans de dur labeur[37] » : les publicités et les aides extérieures ne parvenaient plus à payer les salaires des collaborateurs et le prix des impressions. De plus, Shāʾūl recevait régulièrement des avertissements du département de la presse du ministère de l'Intérieur, qui menaçait de lui retirer ses droits de publication en raison de ses positions politiques opposées au gouvernement. De fait, on l'invitait depuis quelques années déjà, selon ses propres mots, « à cesser toute activité politique, "ou sinon"[38] … ». En effet, dès lors que Shāʾūl assuma pleinement le tournant politique que prit *al-Ḥāṣid* en 1936, les menaces de le voir disparaître ne firent qu'augmenter. Sa décision, à la fin du mois de mars 1938, d'interrompre la publication, permettait d'anticiper celle qui aurait de toute façon été prise par un autre que lui[39]. Quelques mois après que la revue eut disparu, le gouvernement vota un nouveau projet de loi sur la presse, qui visait en particulier les journalistes considérés comme sympathisants communistes.

Quant à la rédaction, même si *al-Ḥāṣid* est souvent perçu comme le travail d'un seul homme, Anwar Shāʾūl, dans la mesure où il en assurait la publication en tant que propriétaire et rédacteur en chef, l'hebdomadaire fut en réalité le fruit d'un travail de groupe. Tout d'abord, sur le plan rédactionnel, Shāʾūl bénéficiait de l'aide substantielle de ʿEzra Ḥaddād, qui rédigeait un article de fond presque chaque semaine, en particulier la dernière année. Lorsqu'un nouveau sujet d'actualité apparaissait, Shāʾūl rédigeait un bref éditorial, tandis que ʿEzra Ḥaddād approfondissait la question dans un article de fond, plus loin dans le même numéro, ou dans un numéro suivant. Par exemple, la contribution de ʿEzra Ḥaddād le 18 novembre 1937 sur l'histoire des colonies allemandes de

---

36 Nissim Kazzaz, *Les Juifs en Irak au XXᵉ siècle* (*Ha-Yehudim be-ʿIrak beme'a ha-ʿesrim*), Jérusalem, Mekhon Ben-Tsvi le-ḥeker kehilot yisra'el ba-mizraḥ, 1991, p. 151. La famille ʿAbbūd était une famille libanaise d'origine qui avait ouvert une fabrique de tabac à Bagdad. Lorsqu'ils s'absentaient de la capitale irakienne pendant plusieurs mois, ils déléguaient sa gestion à Anwar Shāʾūl. Entretien avec Daniel Shaul (fils d'Anwar Shāʾūl), Tel-Aviv, 4 août 2011.

37 « *Al-Ḥāṣid* disparaît après sept ans de dure labeur » (« *Al-Ḥāṣid* yaḥtajib baʿd mashāqq sabʿ sanawāt »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 31 mars 1938, p. 1.

38 Dans ses Mémoires, il commente avec une légère ironie les propos menaçants du département de la presse. Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 215.

39 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 22-23.

quatre pages pleines intitulée « L'affaire des anciennes colonies allemandes » suit de deux semaines une courte dépêche rapportée par Anwar Shā'ūl le 4 novembre 1937 : « L'Allemagne réclame ses colonies ». Son style clair et direct, ses talents d'historien et son combat contre le colonialisme lui valurent le surnom de « père spirituel » d'*al-Ḥāṣid* par ses collègues[40].

Parmi les autres proches collaborateurs de la rédaction, on compte Ṣāliḥ Ṭwayg (rédacteur), Murād Mīkhā'īl (rédacteur), Shalom Darwīsh* (rédacteur), Meir Ḥaddād* (rédacteur), Yūsuf Mukammal* (secrétaire de rédaction et traducteur), Esther Ibrāhīm* (rédactrice), Mathilda Yūsuf* (rédactrice), Ṣidqī Maḥlab*, Ṣāliḥ Maṣrī (correspondant aux États-Unis) et Albert Ilyās* (correspondant à Paris). Les collaborateurs se rencontraient régulièrement et discutaient longuement de la ligne éditoriale et des choix de nouvelles thématiques : « C'était un véritable foyer intellectuel [...]. Ces intellectuels ont vécu *al-Ḥāṣid*, ce n'était pas simplement un travail[41]. »

La rédaction d'*al-Ḥāṣid* compte également des chrétiens et des musulmans, comme Maḥmūd Aḥmad al-Sayyid, pionnier de la nouvelle réaliste, ainsi que les poètes Nadīm al-Aṭraqchī et Bishāra al-Khūrī. ʿAbd al-Majīd Luṭfī, Jirjīs Yūsuf, ʿAbd al-Wahhāb al-Amīn, de même que Yūsuf Mattī, propriétaire de la revue *al-ʿIqāb al-usbūʿī* et Luṭfī Bakr Ṣidqī, propriétaire de l'organe du Parti libéral *Ṣawt al-aḥrār*, travaillèrent également comme journalistes pour *al-Ḥāṣid*. D'autres personnalités, comme Jamīl Ṣidqī al-Zahāwī, Maʿrūf al-Ruṣāfī, Riḍā' al-Shabībī, Maḥmūd al-Mallāḥ, Aḥmad al-Ṣāfī al-Najafī, ʿAlī al-Khaṭīb et ʿAbbās al-ʿAzzāwī, contribuèrent occasionnellement à la rédaction[42].

Le dialogue qui s'engage entre une rédaction et son lectorat est une question de grande importance. Pourtant, il est difficile d'évaluer l'influence que peut exercer un périodique sur la société qui l'entoure[43]. Malgré l'absence de données complètes, certains indices permettent néanmoins d'affirmer que la lecture de l'hebdomadaire était répandue dans les milieux lettrés juifs et figurait au centre de la vie culturelle juive à Bagdad dans les années 1930. Dans ses Mémoires, *Adieu, Babylone*, Naïm Kattan* décrit les pratiques littéraires de sa famille :

> Chaque semaine, mon frère exhibait avec joie le dernier numéro d'al-Hassid, hebdomadaire littéraire fondé et dirigé par un groupe de jeunes

40 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 35.

41 Entretien avec Abraham Barzilay (fils de ʿEzra Ḥaddād), Ramat ha-Sharon, 19 décembre 2008.

42 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 43.

43 Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East : A History*, op. cit., p. 159.

> juifs nourris de culture hébraïque et occidentale mais décidés à être les premiers bâtisseurs de la nouvelle culture irakienne[44].

De même, Sasson Somekh évoque dans ses Mémoires intitulés *Baghdad Yesterday : The Making of an Arab Jew*, l'importance de ce groupe de journalistes :

> Among the descendants of the Austrians, amazingly, was the Iraqi-Jewish author Anwar Shāʾūl (1904-1984)[45], founder of the Arabic literary weekly *al-Hasid* (*The Reaper*) and one of the chief proponents of "Iraqi orientation," that is, the active Iraqi patriotism adopted by some Jewish intellectuals in Baghdad in the 1920s and the '30s[46].

Al-Ḥāṣid est par ailleurs mentionné à plusieurs reprises dans l'autobiographie fictionnelle *Outcast* de Shimon Ballas[47]. Le personnage de Haroun Soussan, inspiré de la figure de Aḥmad (Nisīm) Sūsa, évoque sa relation d'amitié avec Anwar Shāʾūl, rebaptisé Assad Nissim pour les besoins de la fiction :

> And I was especially happy to see that Assad Nissim didn't just sit back and watch but turned *al-Rassid* into a political weekly. [...] I remember that the only conversation we had of any substance was on the phone, after he closed *al-Rassid*[48].

Enfin, dans la nouvelle « Banafsja », la lecture assidue du périodique permet au personnage central, une jeune fille qui donne son prénom au texte, de s'émanciper intellectuellement. Elle parvient ainsi à affronter ses parents qui veulent lui imposer un mariage arrangé :

> La domestique frappe à la porte : où est la fiancée ?
> Elle est assise dans sa chambre fermée à double tour et lit *al-Ḥāṣid* sans se soucier des autres.

---

44 Naim Kattan, *Adieu, Babylone. Mémoires d'un Juif d'Irak* [1975], Paris, Albin Michel, 2003, p. 81.

45 Le grand-père d'Anwar Shāʾūl, Hermann Rosenfeld, était un tailleur d'origine autrichienne qui s'était installé à Bagdad.

46 Sasson Somekh, *Baghdad Yesterday : The Making of an Arab Jew*, Jérusalem, Ibis Éditions, 2007, p. 43.

47 Le terme « autobiographie fictionnelle » fait référence à une fiction, généralement sous la forme d'un roman. Le narrateur s'exprime à la première personne pour raconter sa vie, mais n'est pas identique à l'auteur. Dorrit Claire Cohn, *Le Propre de la fiction*, Paris, Seuil, 2001 (*The Distinction of Fiction*, 1999), p. 53 note 27.

48 Shimon Ballas, *Outcast*, San Francisco, City Lights Books, 2007 (*Ve-hu akher*, 1991), p. 104.

> « Banafsja, on t’appelle. »
> Elle ne répond pas.
> « Que fais-tu ? Ce n’est pas le moment de lire les journaux. »
> Elle ne répond toujours pas. [. . .]
> « Nous allons casser la porte . . . tu entends ?, dit le père.
> – Tu peux casser la porte de la chambre, père, mais tu ne parviendras pas à casser celle de mon cœur[49].

Dans les milieux non juifs, le rayonnement de cette presse peut surtout être évalué en fonction du nombre d’importantes personnalités politiques et intellectuelles qui y contribuèrent, comme ʿAbd al-Razzāq al-Sanhūrī, doyen de la faculté de droit et célèbre théoricien moderne du califat, Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī, Rashīd ʿĀlī al-Gaylānī, Ḥikmat Sulaymān, Bakr Ṣidqī, Yāsīn al-Hāshimī et d’autres encore. Enfin, dans la rubrique « La presse : affaires de famille » du 6 mai 1937, on apprend que les autres rédactions félicitent *al-Ḥāṣid* pour la qualité du numéro spécial d’avril 1937. La rédaction complimente à son tour la rédaction du quotidien *al-Zamān*, et en particulier Tawfīq al-Samʿānī, rédacteur en chef, pour la parution de son premier numéro, de même que Maryam Nurma pour sa revue féminine *Fatāt al-ʿArab*, le 13 mai 1937.

Hisham Sharabi distingue trois courants principaux dans l’intelligentsia arabe sous influence de la pensée moderne : les « musulmans laïques », les « musulmans réformistes » et l’« intellectualisme chrétien » né dans les cercles syriens[50], auquel s’apparentent, par extension, les intellectuels juifs, en tant que non-musulmans de langue arabe. En invitant des personnalités comme Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī à s’exprimer sur le rôle de l’intellectuel et du journaliste, la rédaction offrait une tribune à une personnalité représentant symboliquement la première catégorie des musulmans laïques.

Pour représenter la catégorie des « réformistes musulmans », la parole fut donnée le 30 avril 1936 au célèbre juriste égyptien ʿAbd al-Razzāq al-Sanhūrī, alors nommé doyen de la faculté de droit de Bagdad, où il enseignait la méthode de droit comparatif entre la charia islamique et les codes européens[51]. Dans son article, il s’interrogeait sur la question de l’islam, de sa place dans la société

49 Anwar Shāʾūl, « Banafsja », *Al-Ḥiṣād al-awwal*, Bagdad, Maṭbaʿat al-jamʿiyya al-khayriyya, 1930.

50 Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West : The Formative Years (1875-1914)*, op. cit., chap. II-IV.

51 Enid Hill, « Al-Sanhūrī », *Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, Leyde, Brill, 1997, 18. ʿAbd al-Razzāq al-Sanhūrī est l’auteur de *Le Califat. Son évolution vers une Société des Nations orientale*, Paris, Geuthner, 1926.

irakienne et soulignait la nécessité pour l'Irak de se doter d'un droit civil propre. Or, pour y parvenir, le pays avait besoin de réformateurs capables de s'inspirer de manière équilibrée à la fois de la charia et de législations en provenance d'Europe. Cette méthode consistant à harmoniser la loi islamique avec la modernité, sans en perdre l'essence originelle, s'inspirait de la pensée et des écrits des premiers réformistes Jamāl al-Dīn al-Afghānī et Muḥammad ʿAbduh. Alarmés par la décadence à laquelle la société islamique allait nécessairement être condamnée si elle ne réagissait pas, ces réformistes musulmans aspiraient à revitaliser l'islam de l'intérieur plutôt qu'à adopter mot pour mot des codes européens. Animé par le désir de renouvellement (*al-tajdīd*), par la nécessité de pratiquer l'*ijtihād* (effort de réflexion individuelle) en islam grâce à la modernisation des structures religieuses, et condamnant l'imitation aveugle des anciens (*al-taqlīd*), ʿAbd al-Razzāq al-Sanhūrī puisait abondamment dans la terminologie employée par les réformistes musulmans[52].

Enfin, la contribution d'une journaliste juive nommée Samīra al-ʿĀnī, qui s'exprima sur l'avenir de « la liberté de pensée », s'indignant contre la « stupidité » d'une société qui ne cherche pas à se défaire des chaînes de la tyrannie, incarnait le point de vue des intellectuels juifs. Selon elle, la société irakienne avait besoin de véritables visionnaires travaillant au service de la nation : « Oui, ceux-ci seront capables de relever la tête de la nation, ceux-ci sont les réformistes libérateurs » (*al-muṣliḥūn al-muḥarrirūn*)[53]. En somme, en offrant une tribune libre à des personnalités de ces trois catégories d'intellectuels, la rédaction exprimait son ambition de fédérer tous les courants de pensée modernes, pour renforcer l'indépendance de leur position.

Al-Miṣbāḥ (1924-129) avait choisi le terme « revue » (*al-majalla*), généralement utilisé pour désigner un périodique non quotidien, de tendance littéraire ou scientifique. À l'inverse, les trois périodiques *al-Dalīl, al-Burhān* et *al-Ḥāṣid*, fondés en 1929, choisirent le terme *al-ṣaḥīfa*. Si l'étymologie de ce terme met à l'origine en valeur le support matériel plutôt que le contenu – *al-ṣaḥīfa* signifie littéralement « feuillet »[54] – il était plus souvent employé pour désigner des périodiques à caractère politique[55]. Shā'ūl évoque le concept de lutte journalistique (*al-Jihād al-ṣuḥufī*) face aux autorités, pour définir l'objectif de son

52 ʿAbd al-Razzāq al-Sanhūrī, « Les fondements du code civil irakien » (« Al-Qānūn al-madanī wa ʿalā ayy asās yaqūm »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 30 avril 1936, p. 6-8.

53 Samīra al-ʿĀnī, « La liberté de pensée » (« Al-Ḥurriyya al-fikriyya »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 26 août 1937, p. 15.

54 Elias Hanna Elias, *La Presse arabe*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1993, p. 23.

55 Fā'iq Buṭṭī, *Histoire de la presse irakienne. Un combat de générations* (*Al-Ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya ; ta'rīkhuhā wa kifāḥ ajyāluhā*), Bagdad, Maṭbaʿat al-adīb al-baghdādiyya, 1968, p. 50.

hebdomadaire[56]. Convaincu que la plume de l'intellectuel était à même de transformer l'opinion publique, le journaliste ne se satisfaisait plus du rôle de simple informateur. À l'image de la presse irakienne, qui se politisa dans le courant des années 1930, l'aspiration fondamentalement politique d'*al-Ḥāṣid* indique qu'une transition eut lieu entre une presse de nature socioculturelle pendant la période mandataire et une véritable « presse d'opinion », qui émergea dans le courant des années 1930, dans le milieu intellectuel des juifs de Bagdad.

En littérature, le réalisme littéraire au sens moderne naquit en Irak dans les années 1920, avec les nouvelles de Maḥmūd Aḥmad al-Sayyid (*Fī sabīl al-zawāj*, 1921). Après sa disparition prématurée en 1937, d'autres auteurs suivirent ses traces, comme Dhū al-Nūn Ayyūb (1908-1988), auteur du fameux *Duktūr Ibrāhīm* paru en 1939[57]. Chez les poètes, les écrits de Maʿrūf al-Ruṣāfī, de Jamīl Ṣidqī al-Zahāwī et de Muḥammad Mahdī al-Jawāhirī étaient également fortement empreints de thématiques réalistes et sociales. Et enfin, Aḥmad al-Ṣāfī al-Najafī, né à Najaf en 1897 et exilé plusieurs dizaines d'années au Liban et en Syrie en raison de ses activités politiques lors de la révolution de 1920, suivit également cette voie. Disciple d'al-Zahāwī, qui était fier de l'avoir « découvert[58] », al-Ṣāfī se rendit célèbre en écrivant un recueil de poèmes, *Les Vagues*, parue en 1932. Il acquit sa renommée grâce à un style qu'il souhaitait simple, honnête et humoristique, pour dresser un portrait subtil mais clair de la condition et de la misère humaines, en s'inspirant de la réalité qui l'entourait. Il dénonçait ainsi avec légèreté et humour les défauts, l'hypocrisie, l'ignorance et la cruauté de la vie quotidienne dans le monde arabe, en exprimant sa profonde compassion pour les miséreux et les laissés-pour-compte de la société[59]. Pour toutes ces raisons, ses contributions régulières dans *al-Ḥāṣid* étaient fort appréciées de la rédaction[60]. Murād Mikhā'īl écrivit un article dithyrambique sur son œuvre, où il insistait sur la nécessité de mettre en scène la réalité, même la plus crue :

---

56 « *Al-Ḥāṣid* retourne à la lutte journalistique » (« *Al-Ḥāṣid* yaʿūd ilā jihādihi al-ṣuḥufī »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 24 juillet 1930.

57 Wiebke Walther, « The Beginnings of the Realistic School of Narrative Prose in Iraq », *Quaderni di Studi Arabi*, vol. 18, 2000, p. 185-198.

58 Jamīl Ṣidqī al-Zahāwī, « Préface d'al-Zahāwī » (« Kalimat al-ustādh al-Zahāwī »), in Aḥmad al-Ṣāfī l-Najafī, *Les Vagues* (*Al-Amwāj*), Damas, Al-Maṭbaʿa al-ʿaṣriyya, 1933, p. 37.

59 Salma Khadra Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, vol. 1, Leyde, Brill, 1977, p. 194-195.

60 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 43.

> [Al-Ṣāfī] montre la vraie image de l'écrivain et de la littérature en Orient, qui fait certes preuve d'une excellente imagination, mais il ajoute : « Ô enfants de la patrie [*al-waṭan*], regardez une poule lorsqu'elle meurt de mort naturelle. Il ne fait aucun doute qu'elle finit à la poubelle [...]. Mais où se retrouve-t-elle lorsque vous la videz de son sang en l'égorgeant ? »[61].

Chez les nouvellistes juifs, Anwar Shā'ūl ouvrit la voie du réalisme, avec *Première Moisson* (*Al-Ḥiṣād al-awwal*, 1930). Il continua dans ce sens avec, entre autres, *Mémoires d'un cireur de chaussures* évoqué plus haut, qu'il présenta comme une *Critique des défaillances sociales*. Chez les plus jeunes, Yaʿqūb Balbūl*, fraîchement diplômé de l'école de l'AIU, publia son premier recueil de nouvelles sous le titre de *Première braise* (*Al-Jamra al-ūlā*) alors qu'il avait tout juste dix-huit ans, en 1938. S'inspirant du titre d'Anwar Shā'ūl paru huit ans plus tôt, Balbūl revendiquait son appartenance à ce nouveau courant littéraire centrée sur la réalité (*al-wāqiʿa*). Selon Raoul et Laura Makarius en effet, Balbūl « peut être considéré comme un des premiers écrivains irakiens modernes et comme un courageux chef de file de l'école réaliste[62] ». En dédiant « son premier livre à tous ceux qui ont en leur âme une flamme qui les anime [...], car ce livre n'est qu'une braise parmi les braises[63] », il annonçait en première page l'ambition hautement fédératrice de son ouvrage à ceux qui partageaient son point de vue sur la société. Enfin, l'intérêt pour les questions sociales est également saillant dans les compositions de Ṣāliḥ Ṭwayg, fortement influencé par *Les Misérables*[64]. Il publia dans le journal du Parti de la fraternité nationale *al-Ikhā' al-waṭanī* ses nouvelles *La Misérable* (*Al-Bā'isa*), *Soupirs* (*Ta'awwuhāt*) les 27 et 28 juin 1932, et *Gémissements et sanglots* (*Anīn wa bukā'*) le 30 juin 1932, de même que *Misère* (*Ḥirmān*) et *Désespoir* (*Ya's*) dans *al-Ahālī* en juillet 1934. Enfin, Shalom Darwīsh, s'il fut plus actif dans les années 1940, commença de publier des « nouvelles analytiques » (*qiṣṣa taḥlīliyya*) à caractère social dès la fin des années 1920 et 1930. Il publia entre autres la nouvelle *Le Monde du*

61 Murād Mīkhā'īl, « Al-Ṣāfī, son humour, son sérieux » (« Al-Ṣāfī wa hazluhu wa jidduhu »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 1er mars 1937, p. 10.

62 Laura et Raoul Makarius, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, Paris, Seuil, 1964, p. 234.

63 Yaʿqūb Balbūl, *Première Braise* (*Al-jamra al-ūlā*), Bagdad, Maṭbaʿat al-maʿārif, 1938, p. 1.

64 Entretien avec Rachel Khalastchi (fille de Ṣāliḥ Ṭwayg), Ramat Gan, 2 novembre 2011.

mariage (*Fī ʿālam al-zawāj*), dans *al-Istiqlāl* en septembre 1928, puis *Misère* en 1937[65].

On trouve ainsi dans la ligne éditoriale d'*al-Ḥāṣid*, comme dans l'orientation littéraire des écrivains juifs, les signes précurseurs du « militantisme social[66] » propre au *muthaqqaf* – l'intellectuel moderne indépendant – et l'affirmation d'un discours politique. Les journalistes puisèrent dans les réalités sociales et politiques les sujets principaux de leurs analyses, et les écrivains, leur source majeure d'inspiration. La décennie purement « littéraire » (*adabiyya*) étant derrière eux, leurs voix critiques s'élevèrent pour défendre la liberté (*al-ḥurriyya*), la justice (*al-ʿadāla*), l'égalité (*al-musāwāt*) et le progrès (*al-taqaddum*), de même que pour mettre en lumière les défaillances et la misère sociales, à travers la fiction. Agissant dans une perspective critique par rapport à l'État, ils donnèrent naissance à une littérature et une à presse d'opinion, en réponse à la montée d'un nationalisme particulièrement hostile aux juifs.

1 La question sociale : entre « popularisme » et réalisme

Liens entre les journalistes d'al-Ḥāṣid et le groupe al-Ahālī

Le terme *al-Ḥāṣid*, « le moissonneur », se rapportait avant tout à la culture au sens figuré et au rôle que jouent « les esprits éclairés en quête de justice, de droit, de générosité et de vertu ». Le *moissonneur* est l'intellectuel qui prend en main le destin de son peuple dans le but de lui offrir la *Nahḍa*, symbolisée par une terre envahie de mauvaises herbes et qui redevient soudain fertile : « Nous devons moissonner à la faucille, la bonne herbe comme la mauvaise, les ronces comme les herbes aromatiques. "Marchons et moissonnons", telle est notre devise [...] »[67]. C'est d'ailleurs pour rendre cette métaphore que Ṣāliḥ Ṭwayg dit du titre qu'il permettait « d'offrir au lecteur, chaque semaine, une moisson littéraire de choix[68] ». L'inspiration agricole de la rhétorique nationaliste était répandue dans l'usage, comme en témoigne un discours d'Aḥmad (Nisīm) Sūsa, qui fut sélectionné, rappelons-le, pour un concours oratoire, et où

---

65 ʿAbd al-Ilāh Aḥmad, *Emergence et développement de la nouvelle en Irak* (*1907-1938*) (*Nash'at al-qiṣṣa wa taṭawwuruhā fī l-ʿIrāq* [*1907-1938*]), Bagdad, Dār al-shu'ūn al-thaqāfiyya al-ʿāmma, 2001 (1969), p. 412 ; 452 ; 463.

66 Anne-Laure Dupont, Catherine Mayeur-Jaouen, « Monde nouveau, voix nouvelles : États, sociétés, islam dans l'entre-deux-guerres », art. cité, p. 10.

67 « Que moissonner ? » (« Mādhā aḥṣud ? »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 14 février 1929, p. 1.

68 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 14.

il invitait les jeunes étudiants à s'exprimer sur le thème « Le sacrifice est la base de la *Nahḍa* » et prononcé le 9 mai 1925 à l'université américaine de Beyrouth :

> Le sacrifice est un devoir que l'homme ressent. [...] C'est par le véritable sacrifice et la fraternité sincère que nous pouvons moissonner et arracher les mauvaises herbes de la désunion et de la division, qui poussent dans les campagnes de nos terres fertiles [...][69].

Dans le cas d'*al-Ḥāṣid*, le recours à la terminologie agricole ne se limitait cependant pas au seul registre symbolique. Il marquait un intérêt véritable pour le monde rural, au travers de nombreuses représentations de paysages de campagnes, de paysannes ou de Bédouins. La reproduction, le 29 avril 1937 d'une œuvre du peintre arménien Arshag Fetvajian (voir fig. 9), de même que sa légende : « Une histoire silencieuse pour une image parlante » – qui n'est pas sans rappeler certaines représentations orientalistes du *fellah* circulant en Europe dès le XIXe siècle – montre un paysan au regard triste, amaigri par la pauvreté et la misère, représenté de façon réaliste.

Dans les écrits du poète chiite Baḥr al-ʿUlūm, une illustration accompagne son poème *Émotions* (*ʿAwāṭif*). Dans ces vers, il exprime sa solidarité envers le paysan démuni, met en scène un agriculteur à moitié nu, face à un *ʿālim* qui lui offre un exemplaire de son livre[70]. Dans *al-Ḥāṣid* comme dans *ʿAwāṭif*, la représentation du paysan sert à éveiller la conscience du lecteur face aux difficultés auxquelles l'agriculteur doit faire face dans sa vie quotidienne. En s'autoproclamant porte-parole de la cause paysanne, l'intellectuel instaure une relation de protection à l'égard de celui-ci.

Les transformations de type graphique dans le titre d'*al-Ḥāṣid* sont particulièrement éloquentes. La comparaison entre les numéros parus les 28 juillet 1932 et le 31 décembre 1936 révèle un intérêt grandissant pour le monde rural (voir fig. 10-11). Dans la première illustration datant de 1932, la symbolique de la moisson est déjà très clairement articulée. La calligraphie du texte central (*ḥāṣid*) est tracée grâce à la représentation d'épis de céréales, et l'article défini (*al-*) est représenté par deux faucilles. Ce choix thématique révèle d'une part la volonté de valoriser, dans une perspective nationaliste, un mode de vie rural authentiquement irakien, et marque d'autre part l'émergence d'un discours marxisant. L'outil agricole entretient sans doute un lien étroit avec la

69 Discours prononcé lors d'un concours oratoire organisé par l'université américaine de Beyrouth le 9 mai 1925.

70 Silvia Naef, « Shīʿī – shuyūʿī or : How to Become a Communist in a Holy City », art. cité, p. 264-265.



FIGURE 9 *Reproduction d'une œuvre du peintre arménien Arshag Fetvajian dans* al-Ḥāṣid, *Bagdad, 29 avril 1937.*



FIGURE 10 *En-tête* d'al-Ḥāṣid, *28 juillet 1932.*



FIGURE 11 *En-tête* d'al-Ḥāṣid, *31 décembre 1936.*

symbolique visuelle née de la révolution russe (le marteau et la faucille), dont l'usage avait eu des répercussions idéologiques très fortes auprès des intellectuels irakiens, qui lisaient la traduction arabe de *L'État et la révolution* de Lénine dès le milieu des années 1920[71]. Par ailleurs, on sait qu'on est en terre d'Irak grâce aux palmiers et au soleil levant, symbole de l'Orient, qu'on perçoit à l'arrière-plan. Le changement le plus substantiel s'opère enfin au niveau de la représentation de l'article défini – *al* : une des deux faucilles disparaît, laissant la place à un agriculteur accroupi au sol, occupé à couper l'épi à l'aide de la faucille restante, qu'il tient de la main droite. De ces changements, on comprend que l'intérêt pour la terre s'étendait désormais à l'individu qui la travaillait : c'est le paysan – plutôt que son outil – qui est mis en valeur, et défini comme acteur de son propre destin.

Cet intérêt croissant pour la condition paysanne s'inscrit dans un courant impulsé notamment par Fāḍil al-Jamālī, auteur de *The New Iraq : Its Problem of Bedouin Education* en 1934, suivi quelques années plus tard par les travaux de Farīq al-Muzhir Āl-Firʿawn (1941), ʿAbd al-Jabbār al-Rāwī (1947) et Makkī al-Jamīl (1956) sur la culture, l'histoire et la sociologie bédouines. Les élites politiques commençaient en effet à s'intéresser aux systèmes sociaux, économiques et culturels des Bédouins dans le but de déterminer les causes du retard de l'Irak par rapport aux autres nations européennes et arabes. Ils attribuaient la stagnation socio-économique et politique du pays à l'absence d'hygiène des Bédouins, à leur manque d'éducation et à leurs excès émotionnels. Al-Jamālī proposait par exemple de mettre en place des villages modèles, où les habitants apprendraient par le biais de l'observation pour transmettre ensuite ce savoir à leur voisinage ainsi qu'à leur descendance[72].

Mais ce « discours sur le *rīf* » – pour reprendre la formule de Bashkin – prit des formes différentes selon les milieux, comme dans le proche entourage des membres d'al-Ahālī, un groupe de jeunes intellectuels réunis autour d'un quotidien éponyme (*jarīdat al-Ahālī*). Ce groupe comptait parmi ses membres fondateurs Ḥusayn Jamīl, ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm, ʿAbd al-Qādir Ismāʿīl et Muḥammad Ḥadīd. Né à Kerbala, Ḥusayn Jamīl (1908-2001) étudia

---

71 Orit Bashkin, *The Other Iraq : Pluralism in Hashemite Iraq*, op. cit., p. 73.

72 Farīq al-Muzhir Āl-Firʿawn, *Justice tribale* (*Al-Qaḍāʾ al-ʿashāʾirī*), Bagdad, Maṭbaʿat al-najāḥ, 1941 ; ʿAbd al-Jabbār al-Rāwī, *Le Désert. Étude géographique* (*Al-Bādiyya : baḥth shāmil fī l-bādiyya wa waḍʿihā al-jughrāfī*), Bagdad, Dār Dijla lil-ṭibāʿa wa-l-nashr, 1947 ; Makkī al-Jamīl, *Bédouins et tribus nomades en Irak* (*Al-Badw wa-l-qabāʾil al-raḥḥāla fī l-ʿIrāq*), Bagdad, Maṭbaʿat al-rābiṭā, 1956 ; Muḥammad Fāḍil al-Jamālī, *The New Iraq : Its Problem of Bedouin Education*, New York, Columbia University, 1934 ; cités par Orit Bashkin, *The Other Iraq : Pluralism in Hashemite Iraq*, op. cit., p. 199 ; 204.

le droit à Bagdad, où il obtint son diplôme en 1931. Fondateur d'al-Ahālī en 1932, il travailla au ministère de l'Intérieur et comme juge dans différentes villes d'Irak[73]. Après avoir étudié à Beyrouth puis aux États-Unis, ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm (1904-2003) rentra en Irak. Il établit les bases d'al-Ahālī, et dirigea par la suite le Parti de l'union nationale (1946). Né à Bagdad, ʿAbd al-Qādir Ismāʿīl (1908-1981) s'opposa ouvertement au traité anglo-irakien. Il fut alors expulsé de la faculté de droit en 1930 où il étudiait, puis la réintégra quelques mois plus tard et obtint son diplôme en 1931. Disciple du premier intellectuel marxiste Ḥusayn al-Raḥḥāl, il participa, quelques années après la création du groupe, à la fondation du Parti communiste irakien entre 1934 et 1935[74]. Diplômé de la London School of Economics and Political Science, Muḥammad Ḥadīd était originaire d'une famille de notables de Mossoul. Les fondateurs furent rejoints en 1934 par d'anciens membres issus du Parti de la fraternité nationale (Ḥizb al-ikhāʾ al-waṭanī), Kāmil al-Chādirchī et Ḥikmat Sulaymān[75].

Al-Ahālī prônait une forme de réformisme populariste, ou « popularisme[76] », d'après le terme arabe *al-shaʿbiyya* choisi par ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm et Muḥammad Ḥadīd, pour éviter la connotation négative que le terme « socialisme » pouvait avoir[77]. Ces jeunes aspiraient à instaurer un principe de démocratie héritée des Lumières de manière progressive, en instaurant notamment des réformes économiques[78]. Dans le cadre d'un discours sans cesse plus critique envers l'État hachémite, les membres urbains du groupe al-Ahālī

73 Il fonda le Parti national démocratique en 1946 et fut nommé député pour Bagdad en 1947. Il fut par la suite nommé ambassadeur en Inde. Après la chute du régime monarchique en 1958, il fut chargé d'élaborer la nouvelle Constitution irakienne. Meir Baṣrī, *Grands Écrivains de l'Irak contemporain* (*Aʿlām al-adab fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), Londres, Dār al-ḥikma, 1999, p. 186-187.

74 Il fut élu par la suite député pour Bagdad en 1936. Accusé d'exercer des activités communistes, il quitta l'Irak pour la Syrie, puis regagna Moscou. Il retourna en Irak après la chute de la monarchie, où il fonda la revue *Ittiḥād al-shaʿb*, organe du Parti communiste en 1959. Il est mort en 1981. Meir Baṣrī, *Grands Écrivains de l'Irak contemporain* (*Aʿlām al-adab fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), op. cit., p. 171-172.

75 Majid Khadduri, *Independent Iraq (1932-1958) : A Study in Iraqi Politics* [1951], Londres, Oxford University Press, 1960, p. 70-72.

76 Pour désigner une forme de discours visant à exprimer la voix du peuple, Muzaffar A. Amin propose le terme « popularisme », pour éviter toute confusion avec le terme « populisme ». Voir Muzaffar A. Amin, *Jama'at Al-Ahali : Its Origin, Ideology and Role in Iraqi Politics (1932-1946)*, op. cit., p. 1.

77 Majid Khadduri, *Independent Iraq (1932-1958) : A Study in Iraqi Politics*, op. cit., p. 70.

78 Kāmil al-Chādirchī, *Du droit à l'exercice de la politique et de la démocratie* (*Fī ḥaqq mumārasat al-siyāsa wa-l-dīmuqrāṭiyya*), Cologne, Manshūrāt al-jamal (Kamel Verlag), 2004, p. 27-63.

en particulier attribuaient la misère des paysans et des Bédouins, soumis à la volonté et aux caprices des puissants cheikhs, au système colonial britannique[79]. En fondant l'Association de réforme populaire (Jamʿiyyat al-iṣlāḥ al-shaʿbī) en 1936, le groupe réclamait des réformes agraires et une légalisation des syndicats, car Kāmil al-Chādirchī considérait que là était le seul salut pour l'Irak. Le nom « al-ahālī », permettait en outre de valoriser les « gens du pays » (*ahālī al-bilād*) plutôt que le pays lui-même, commente al-Chādirchī, contrairement aux autres périodiques de l'époque, comme *al-ʿIrāq, al-Bilād* ou encore *al-ʿĀlam al-ʿarabī,* puisque pour les membres du groupe, « l'intérêt du peuple pass[ait] avant tout[80] ». La figure du paysan servait à sensibiliser les consciences à la misère dans laquelle vivait la plupart des Irakiens, issus des classes moyenne et pauvre, et permettait par la même occasion de remettre en cause la légitimité de l'élite dirigeante.

Fondamentalement hostiles au gouvernement al-Hāshimī, Bakr Ṣidqī, chef d'état-major de l'armée irakienne, et Ḥikmat Sulaymān, l'un des principaux membres du groupe al-Ahālī, formèrent une alliance politique qui aboutit à un coup d'État militaire, en octobre 1936. Mais c'était compter sans les profondes incompatibilités de leurs programmes politiques respectifs : le premier, un homme de l'armée, défendait des valeurs militaristes, alors que le second, un intellectuel de tendance socialiste, souhaitait entreprendre des réformes sociales. Les ministres du nouveau gouvernement proches de Ḥikmat Sulaymān, Kāmil al-Chādirchī, Jaʿfar Abū Timman, Ṣāliḥ Jabr et Yūsuf Ibrāhīm, démissionnèrent le 19 juin 1937, indignés par la décision de Ṣidqī d'écraser les soulèvements tribaux dans le Sud et de « répandre le sang des citoyens[81] » sans les consulter. Pour ces membres d'al-Ahālī, le régime politique autoritaire prôné par Ṣidqī entrait en conflit direct avec leurs idéaux.

En outre, quelques mois seulement après la formation du nouveau gouvernement, de nombreux membres du groupe durent se retirer de la politique, en raison d'accusations répétées de collaboration avec le Parti communiste irakien[82]. Dans une brochure intitulée *Études sur le popularisme* et distribuée

79 Orit Bashkin, *The Other Iraq : Pluralism in Hashemite Iraq*, op. cit., p. 227.

80 « L'intérêt du peuple passe avant tout » (« Manfaʿat al-shaʿb fawqa kull al-manāfiʿ »), *Al-Ahālī*, 2 janvier 1932 ; cité par Kāmil al-Chādirchī, *Du droit à l'exercice de la politique et de la démocratie* (*Fī ḥaqq mumārasat al-siyāsa wa-l-dīmuqrāṭiyya*), op. cit., p. 31.

81 Najda Fatḥī Ṣafwa, *L'Irak d'après les Mémoires de diplomates étrangers* (*al-ʿIrāq fī mudhakkirāt al-diblūmāsiyyīn al-ajānib*), Beyrouth, Manshūrāt al-maktaba al-ʿaṣriyya, 1969, p. 118 ; cité par Adeed Isam Dawisha, *Iraq : A Political History from Independence to Occupation*, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 95. Nous traduisons de l'anglais.

82 Kāmil al-Chādirchī, *Du droit à l'exercice de la politique et de la démocratie* (*Fī ḥaqq mumārasat al-siyāsa wa-l-dīmuqrāṭiyya*), op. cit., p. 52-53.

par des membres d'al-Ahālī en 1935, les signataires affirmaient clairement que leurs idées se distinguaient à plusieurs niveaux de l'idéologie communiste, notamment sur le rôle de la classe ouvrière et de la dictature du prolétariat[83]. Mais l'identité politique floue du groupe peut expliquer la méfiance de nombreux acteurs politiques. ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm et ʿAbd al-Qādir Ismāʿīl, par exemple, soutenaient l'idée d'une révolution par le prolétariat, à laquelle, quant à lui, Muḥammad Ḥadīd s'opposait[84]. En conséquence de quoi, malgré leurs efforts répétés pour éviter toute identification au communisme, les membres d'al-Ahālī furent de plus en plus accusés de toutes parts : par les personnalités politiques hostiles au nouveau gouvernement, par les partisans de Ṣidqī, de même que par les Britanniques, particulièrement vigilants lorsqu'il s'agissait d'activités communistes. Un article publié dans *al-Bilād* le 7 septembre 1937, où se lisait la méfiance générale qui s'élevait contre les nouveaux enseignants égyptiens engagés par le gouvernement et soupçonnés de propagande communiste, parvint aux oreilles de l'ambassadeur britannique à Bagdad, qui s'empressa d'en établir un rapport adressé à son homologue à Alexandrie :

> The article [...] alleges that [...] some of [the teachers recruited through the Egyptian Government] have engaged in the dissemination of social views and political creeds of a kind which cannot be tolerated in a young country like Iraq. The article concludes by mentioning that the undesirable effect of (? Communist) [*sic*] propaganda of this type on the mentality of Iraqi students has already become clearly noticeable[85].

En somme, lorsque Ṣidqī fut assassiné le 12 août 1937 par des ennemis internes à l'armée, Ḥikmat Sulaymān, trop affaibli par ces accusations et par le départ prématuré de ses ministres, fut contraint de démissionner quelques semaines plus tard, mettant un terme à « la lune de miel entre Ahālī et l'armée[86] ». Dans l'empressement, les membres du groupe al-Ahālī peinèrent à anticiper les conséquences néfastes de cette alliance, et l'influence politique directe du groupe ne fut donc que de courte durée. Cependant, leurs idées politiques se

83 *Études sur le popularisme* (*Muṭālaʿāt fī l-shaʿbiyya*), Bagdad, Ahali Press, 1935 ; cité par Tareq Y. Ismael, *The Rise and Fall of the Communist Party of Iraq*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 22.

84 Orit Bashkin, *The Other Iraq : Pluralism in Hashemite Iraq*, op. cit., p. 289, note 59.

85 Oswald Scott, pour l'ambassade britannique de Bagdad, à l'ambassadeur britannique en Égypte, Bagdad, 9 septembre 1937 (FO 141/660/12, 399/5/37, PRO).

86 Majid Khadduri, *Independent Iraq (1932-1958) : A Study in Iraqi Politics*, op. cit., p. 69. Nous traduisons de l'anglais.

propagèrent plus facilement dans l'espace public grâce à leur statut de journalistes et professionnels de l'imprimerie.

Malgré ces tensions, les intellectuels juifs semblent avoir constamment soutenu ce groupe, par leur contribution en tant que journalistes et hommes de lettres d'une part, et par leur engagement idéologique d'autre part. Premièrement, une majorité des membres de la rédaction d'*al-Ḥāṣid* travaillait dans le proche entourage d'al-Ahālī, sans doute parce que le traitement qu'ils touchaient à *al-Ḥāṣid* ne leur suffisait pas pour vivre. Ce fut le cas de Ṣāliḥ Ṭwayg, nommé rédacteur à *al-Ahālī* de 1934 à 1937, où il publia aussi ses nouvelles par épisodes : *Misère* (*Ḥirmān*), *Désespoir* (*Ya's*) et *En secret* (*Fī ṭayy al-khifā'*) en juillet 1934. Il travailla également pour *al-Ra'y al-ʿāmm*, un quotidien fondé par Muḥammad Mahdī al-Jawāhirī après le coup d'État de Bakr Ṣidqī en 1936, en soutien au nouveau régime[87]. À la même époque, Meir Ḥaddād fut nommé rédacteur pour la rubrique de politique internationale du quotidien *al-Ḥāris*[88], organe de l'Association de réforme populaire (Jamʿiyyat al-iṣlāḥ al-shaʿbī), financée par *al-Ahālī* et établie sous le patronage de Ḥikmat Sulaymān en 1936[89]. Yūsuf Mukammal, secrétaire de rédaction et traducteur pour *al-Ḥāṣid* dès 1935, travaillait déjà depuis 1933 pour *al-Mabda'*, un périodique géré par Jaʿfar Abū Timman, l'un des membres fondateurs du groupe al-Ahālī, ainsi que pour le périodique *al-Ahālī*[90]. En dehors de ses contributions sur des questions sociales et littéraires pour *al-Ḥāṣid*, Mathilda Yūsuf travailla également pour *al-Ṭarīq, al-Zamān*, et *al-Ra'y al-ʿāmm*. Un article en particulier, publié dans le quotidien *al-Ṭarīq* en 1935, dans lequel elle insistait sur la nécessité de libérer la femme des chaînes de la tradition patriarcale, d'adhérer à des partis politiques, des associations et des syndicats et de s'exprimer publiquement à travers la presse, fit couler beaucoup d'encre[91]. Shalom Darwīsh travailla également pour *al-Ahālī*, même si ses activités au sein du groupe s'intensifièrent après 1946, lorsqu'il devint membre du Parti national démocratique[92].

87 À l'origine, le quotidien s'appelait *al-Inqilāb*, littéralement « renversement », terme utilisé pour désigner le coup d'État de Bakr Ṣidqī en 1936. Mais il changea de nom après l'assassinat de ce dernier, pour devenir *al-Ra'y al-ʿāmm*. Voir Fā'iq Buṭṭī, *Histoire de la presse irakienne. Un combat de générations* (*Al-Ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya ; ta'rīkhuhā wa kifāḥ ajyāluhā*), op. cit., p. 117.

88 *Al-Ḥāris* parut pour la première fois le 12 novembre 1936. Propriétaire : Makkī al-Jamīl. Zāhida Ibrāhīm, *Index des périodiques et revues irakiens* (*1869-1978*) (*Dalīl al-jarā'id wa-l-majallāt al-ʿirāqiyya* [*1869-1978*]), op. cit., p. 85.

89 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), p. 39.

90 Ibid., p. 37-38.

91 Ibid., p. 71-72 ; 119-120.

92 Voir *infra*, chap. 3, 2, « L'alternative : mobilité entre les partis politiques (1946) ».

Al-Ḥāṣid argumenta en faveur de la création d'une banque agricole et industrielle, dans laquelle il fondait beaucoup d'espoir pour l'avenir du pays : « L'Irak est un pays agricole au sens premier, et les agriculteurs ont besoin d'une institution financière qui puisse leur faciliter la tâche et les extraire de la misère[93]. » Comme dans le cas du groupe al-Ahālī, la condition paysanne permettait de mettre en évidence une misère à plus large échelle, qui touchait aussi bien « le pauvre paysan démuni », en zone rurale, que le « contribuable *lambda* de classe moyenne[94] » (*al-mukallif al-iʿtiyādī al-mutawassiṭ*), accablé par les taxes, en ville. Le thème de l'éditorial du 5 novembre 1936, intitulé « Soulagez le contribuable et le paysan démuni », révèle combien la rédaction se préoccupe de plus en plus de la condition sociale de l'agriculteur, d'une part, et du travailleur urbain exploité, d'autre part. Comme le titre le suggère, l'article était axé sur deux thématiques : la misère de la condition paysanne, semblable à celle « d'esclaves dépendants des terres de leurs seigneurs féodaux », et l'impôt sur le revenu « au demeurant correct, mais qui reste injuste, car il taxe les petits revenus »[95]. Shāʾūl sollicitait à cet égard la mise en place d'un impôt progressif, taxant les plus riches pour soulager les plus pauvres, tout en dénonçant la mainmise des cheikhs et des notables sur les exploitations agricoles irakiennes.

L'idée de l'impôt progressif préconisé par Shāʾūl, dans l'article paru le 5 novembre 1936, figurait également parmi les priorités d'*al-Ḥāris*, organe de l'Association de réforme populaire[96] dont le premier numéro parut le 12 novembre 1936[97], soit exactement une semaine après la publication de l'article « Soulagez le contribuable et le paysan démuni », le 5 novembre. La proximité aussi bien thématique que chronologique entre ces deux lignes éditoriales permet en conséquence d'affirmer qu'ils appartenaient à la même communauté de discours. Enfin, Meir Baṣrī, qui entretenait d'excellentes relations avec les membres d'al-Ahālī, soutenait également leur position sur les bienfaits de la banque agricole et industrielle. À l'issue d'une polémique qui dura près de deux mois entre Baṣrī et Rizq Allah Augustin, un autre journaliste irakien, dans le quotidien *al-Zamān*, entre mai et juin 1938, Jaʿfar Abū Timman, finit par

93 « La banque agricole et industrielle » (« Al-Maṣraf al-zirāʿī al-ṣināʿī »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 1er juin 1936, p. 1.

94 « Soulagez le contribuable et le paysan démuni » (« Khaffifū ʿan kāhil dāfiʿ al-ḍarība wa anṣifū al-fallāḥ al-ʿuryān »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 5 novembre 1936, p. 1.

95 Ibid.

96 Tareq Y. Ismael, *The Rise and Fall of the Communist Party of Iraq*, op. cit., p. 24.

97 Zāhida Ibrāhīm, *Index des périodiques et revues irakiens (1869-1978)* (*Dalīl al-jarāʾid wa-l-majallāt al-ʿirāqiyya [1869-1978]*), op. cit., p. 85.

donner raison à Baṣrī puis l'invita à une réunion chez lui avec Kāmil al-Chādirchī, Muḥammad Ḥadīd et d'autres membres du groupe al-Ahālī encore, au cours de laquelle ils se moquèrent de son adversaire, qu'ils trouvaient borné[98].

Même pendant la courte alliance du groupe avec le militaire Bakr Ṣidqī, les jeunes intellectuels d'*al-Ḥāṣid* ne cessèrent de soutenir le gouvernement de Ṣidqī-Sulaymān. Le ton allègre de la rédaction dissimule à peine son enthousiasme face aux promesses de réformes du nouveau régime :

> Le gouvernement et le peuple ne doivent faire qu'un [...]. La confiance et l'aide du peuple envers son gouvernement galvanisent l'appareil d'État et poussent ses membres à l'action. Le véritable nationaliste est celui qui, lorsqu'il réclame au gouvernement de respecter son devoir envers le peuple, fait de son côté en sorte de respecter ses devoirs envers le gouvernement [...]. Le temps est venu pour l'Irak, son peuple et son gouvernement, d'arrêter de traîner les pieds et d'accélérer le pas[99].

Au vu des tensions politiques toujours plus vives entre les deux acteurs principaux du renversement d'octobre 1936, Bakr Ṣidqī et Ḥikmat Sulaymān, Shā'ūl les invita à s'exprimer dans son hebdomadaire en vue d'exposer leurs stratégies politiques communes, dans un numéro spécial paru le 29 avril 1937. Dans un article intitulé « L'importance de la jeunesse et de la presse pour construire la patrie », Ḥikmat Sulaymān vantait les bienfaits de la presse, « le quatrième pouvoir, après les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire[100] ». Elle seule, en effet, permettait selon lui d'ouvrir l'opinion publique à l'idée de progrès, clef de la liberté du peuple. De son côté, Ṣidqī rappelait le rôle primordial de l'armée dans le renversement de 1936, dans un article où il développe le concept d'« esprit militaire » nécessaire pour maintenir l'indépendance de la nation. À ses yeux, celui qui rejetait l'armée reconnaissait implicitement son indifférence envers les intérêts de son pays :

> « Esprit militaire » et « amour patriotique » sont deux expressions synonymes [...]. Le sentiment national sincère pousse l'individu à défendre

98 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 53-54.

99 « Les devoirs nationaux du gouvernement et du peuple » (« Al-Wajā'ib al-waṭaniyya bayna l-ḥukūma wa-l-shaʿb »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 12 novembre 1936, p. 1.

100 Ḥikmat Sulaymān, « L'importance de la jeunesse et de la presse pour construire la patrie » (« Muhimmat al-shabāb wa-l-ṣiḥāfa fī binā' al-waṭan »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 29 avril 1937, p. 4.

> les droits et les intérêts de son pays par tous les moyens matériels et non matériels qu'il a à disposition et n'hésite pas un seul instant à se sacrifier[101].

L'attitude en apparence neutre qu'observe la rédaction d'*al-Ḥāṣid* en introduction des deux discours – aucun mot dur, aucune critique dissimulée, aucune amertume perceptible, contrairement aux accusations quasi directes adressées au précédent Premier ministre al-Hāshimī – marque sa profonde implication intellectuelle dans l'établissement du nouveau régime. Si les collaborateurs ne partageaient à l'évidence aucunement le militarisme du général Bakr Ṣidqī, *al-Ḥāṣid* publia une notice nécrologique, exprimant son « chagrin [...] pour cette perte considérable[102] », lorsqu'il fut assassiné le 12 août 1937.

En 1937, le quotidien *al-Ahālī* dut cesser de paraître pour des raisons politiques. Sa ligne éditoriale, axée sur des questions d'égalité sociale, sur le sort des paysans et de la classe ouvrière, dénonçait depuis sa fondation, en 1932, la politique du gouvernement. Favorable au gouvernement de Ṣidqī-Sulaymān pour ces mêmes motifs, la rédaction d'*al-Ahālī* dut interrompre toute activité, en conséquence des luttes internes et de la démission de quatre ministres proches du groupe en juin 1937[103]. Par ailleurs, le nouveau projet de loi sur la presse, voté par le gouvernement contre les rédactions considérées comme sympathisantes « de doctrines communistes, anarchiques et autres[104] », prenait pour cible les rédactions politiquement proches d'*al-Ahālī*, ce qui était le cas d'*al-Ḥāṣid*. Comme l'a justement relevé Ṣāliḥ Ṭwayg, les menaces de voir *al-Ḥāṣid* disparaître ne firent qu'augmenter après sa politisation en 1936[105]. Ajoutons à cette conclusion que le bilan était devenu sans appel après la chute du gouvernement de Ṣidqī-Sulaymān. Quand, en 1938, Shā'ūl décida de mettre un coup d'arrêt à l'hebdomadaire, il prenait donc bel et bien les devants sur une décision irrévocable.

Plusieurs facteurs permettent d'expliquer la sympathie de ces intellectuels juifs pour l'idéologie d'*al-Ahālī* et pour le nouveau gouvernement.

101 Bakr Ṣidqī, « L'esprit militaire » (« Rūḥ al-jundiyya »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 29 avril 1937, p. 7.

102 *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 19 août 1937, p. 11.

103 Kāmil al-Chādirchī, *Du droit à l'exercice de la politique et de la démocratie* (*Fī ḥaqq mumārasat al-siyāsa wa-l-dīmuqrāṭiyya*), op. cit., p. 53.

104 « Law Supplement to Baghdad Press Law », 14 octobre 1938, FO 371/23847, PRO ; cité par Orit Bashkin, *The Other Iraq : Pluralism in Hashemite Iraq*, op. cit., p. 53 ; 286, note 8. Nous traduisons de l'anglais.

105 Ṣāliḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 21-22.

Premièrement, à l'état de « nébuleuse[106] », la vision politique du groupe offrait aux juifs une forme de liberté intellectuelle, tout en les préservant d'accusations de sionisme dont ils faisaient régulièrement l'objet, en particulier les journalistes. En effet, en 1929, la distribution de périodiques juifs avait été interdite en Irak. Mais après la levée de l'interdiction au mois d'octobre 1934 – en dehors des publications considérées comme favorables à l'établissement d'un foyer juif et imprimés en Palestine comme *ha-Davar* en hébreu et *Palestine Post* en anglais[107] – les journalistes juifs furent soupçonnés d'être influencés par la presse juive, à laquelle ils avaient désormais accès.

En outre, en raison de nouvelles émeutes qui firent rage en Palestine en 1936, de hauts responsables du gouvernement al-Hāshimī demandèrent à la communauté juive de produire un document assurant de la loyauté des citoyens juifs envers leur nation, et certifiant qu'ils « n'avaient aucun rapport, de quelle nature que ce soit, avec des activités sionistes[108] » dans le courant du mois d'octobre 1936[109]. Les journalistes Anwar Shā'ūl, ʿEzra Ḥaddād, Menashe Zaʿrūr et le président de la communauté Sason Khaḍḍūrī, ainsi que d'autres notables et intellectuels juifs, furent invités à signer ce document garantissant leur distanciation de « tout ce qui respirait le sionisme[110] ». Tout d'abord indigné de devoir prouver sa loyauté, Shā'ūl se résigna finalement à poser sa signature à côté de celles de ses coreligionnaires[111].

La rédaction d'*al-Ḥāṣid* avait elle aussi très tôt établi une stratégie claire de distanciation avec « tout ce qui respirait le sionisme ». Dès les premiers mois

---

106 Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq : A study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists and Free Officers*, op. cit., p. 302.

107 Archibald Clark Kerr, pour l'ambassade britannique, au Foreign Office, Bagdad, 28 mars 1935, « Banning on Newspapers in Iraq », Bagdad, 27 février 1935 (CO 733/275/4, 75106, PRO) ; « Prohibition of entry of Jewish newspapers into Iraq », Bagdad, octobre à décembre 1934 (CO 733/268/6, 37606, PRO).

108 Anwar Shā'ūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 214.

109 Muhammad A. Tarbush, *The Role of the Military in Politics : A Case Study of Iraq to 1941*, Londres, KPI, 1982, p. 257-258, note 72.

110 « Tout ce qui respire le sionisme » est, selon Anwar Shā'ūl, l'expression utilisée à cette période par les autorités. La même locution est en effet utilisée dans les rapports britanniques : « Iraqi authorities are suspicious about "what smells Zionism" », Bagdad, 1936 (FO 624/5, PRO).

111 « Y a-t-il quelque signe qui indiquerait que nous, juifs d'Irak, ne sommes pas loyaux envers notre patrie ? Le patriotisme d'un citoyen, quel qu'il soit, a-t-il besoin de preuves… ? », Anwar Shā'ūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 214.

de sa publication, Shāʾūl critiqua ouvertement la ligne éditoriale de la revue sioniste libanaise *al-ʿĀlam al-isrāʾīlī*, qu'il accusa de proférer mensonges et imbécilités. En réponse, un journaliste de l'hebdomadaire juif libanais s'en prit à Shāʾūl pour avoir osé critiquer sa revue : « Pourquoi vois-tu la paille qui est dans l'œil de ton frère et n'aperçois-tu pas la poutre qui est dans ton œil à toi ! », et l'accusait enfin d'agir pour son intérêt personnel plutôt que pour l'intérêt de la communauté juive[112]. Réfractaires à l'idée de s'identifier de trop près à un parti politique, mais conscients de la nécessité de se désolidariser du sionisme, les rédacteurs d'*al-Ḥāṣid* trouvèrent ainsi dans l'idéologie d'al-Ahālī un espace extérieur à la communauté, où ils pouvaient exprimer leurs opinions critiques sur des questions sociales, nationales et politiques.

Deuxièmement, les membres du groupe al-Ahālī, et en particulier Abū Timman, étaient bienveillants à l'égard des intellectuels juifs. Ibrahim al-Kabir, qui avait été évincé du ministère des Finances en 1934, alors qu'il y occupait un poste important, le récupéra sur la demande spéciale d'Abū Timman, lorsqu'il devint ministre des Finances en automne 1936[113]. De même, lorsqu'il démissionna de son poste pour reprendre sa fonction de directeur de la chambre de commerce en juin 1937, il exhorta Meir Baṣrī à quitter Paris pour revenir travailler pour lui[114]. Après sa mort, survenue en 1945, Baṣrī composa un éloge à sa mémoire, qui fut publié dans la revue de la chambre de commerce de Bagdad en 1946 :

> Jaʿfar Abū Timman avait beau être un grand homme, il savait tout de même garder les pieds sur terre. Il pensait toujours de manière réaliste et ne se laissait pas dépasser par son imagination. Il était porteur de deux messages nobles : un message nationaliste, en vue d'obtenir l'indépendance et la liberté pour ce pays, ainsi qu'un message social, car il ne souhaitait que bonheur et prospérité pour le peuple[115].

Cette orientation ouvertement favorable aux juifs porta d'ailleurs préjudice au groupe al-Ahālī, qui fut à son tour accusé de soutenir l'établissement d'un État

112 « Le journal bagdadien *al-Ḥāṣid*, que Dieu bénisse l'intérêt personnel » (« Jarīdat *al-Ḥāṣid* al-baghdādiyya, lillāh darr al-maṣlahā al-dhātiyya »), *Al-ʿĀlam al-isrāʾīlī*, Beyrouth, 6 juin 1929.

113 Ibrahim al-Kabir, *My Governmental Life, or Story of a Dream*, op. cit., p. 92.

114 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 52.

115 Meir Baṣrī, « Message de Jaʿfar Abū Timman » (« Risālat Jaʿfar Abū Timman »), *Majallat ghurfat al-tijāra*, Bagdad, nº 1-2, 1946.

juif en Palestine. Une rencontre entre des représentants de l'Agence juive et des membres du gouvernement Sulaymān à Bagdad en février 1937, au cours de laquelle al-Chādirchī aurait exprimé son hostilité à l'égard du panarabisme et montré de l'intérêt pour les organisations de travailleurs juifs, souleva de nombreuses rumeurs, qui circulèrent rapidement dans la capitale. Pour les faire taire, ce dernier fut lui aussi contraint de publier un document, adressé à l'ambassade britannique, réclamant l'interruption de l'immigration juive en Palestine[116].

Ces éléments permettent de conclure que le groupe al-Ahālī exerça une influence notable sur les intellectuels juifs. Pourtant, dans ses Mémoires, rédigés près de cinquante ans après les faits en dehors de l'Irak, Shāʾūl ne souffle mot de ces enjeux d'envergure et semble éviter délibérément d'associer son intérêt pour les causes sociales au coup d'État. Les causes de ce mutisme sont très vraisemblablement à chercher dans la place du coup d'État dans la mémoire historique irakienne. La violence militaire de Bakr Ṣidqī pendant le coup d'État, mais aussi sa responsabilité dans le massacre de centaines d'Assyriens au nord de l'Irak en août 1933 y occupent en effet une place centrale, au détriment des tentatives de réformes sociales proposées par Ḥikmat Sulaymān. Pour al-Chādirchī, cette alliance artificielle entre des acteurs militaires et des penseurs démocrates constitua une erreur politique grave, car le moteur idéologique du groupe al-Ahālī perdit toute crédibilité auprès de l'opinion publique, et l'empêcha de se refaire un nom en politique jusqu'à la chute de la monarchie[117]. Il semble par conséquent que la mauvaise presse réservée à cette période ait incité Anwar Shāʾūl et les autres acteurs en question à se désolidariser des actions politiques entreprises par le gouvernement de Ṣidqī-Sulaymān[118].

---

116 Rapport de B. J. sur la situation en Mésopotamie, non daté (vers mars 1937), CZA, S25/267 ; Archibald Clark Kerr, pour l'ambassade Britannique, au Foreign Office, Bagdad, 16 April 1937 (FO/371/20806/E/2714/22/3, PRO) ; cités par Michael Eppel, « The Hikmat Sulayman-Bakir Sidqi Government in Iraq, 1936-1937, and the Palestine Question », art. cité, p. 29 ; 35 ; 39, note 5 ; p. 40, note 56.

117 Kāmil al-Chādirchī, *Du droit à l'exercice de la politique et de la démocratie* (*Fī ḥaqq mumārasat al-siyāsa wa-l-dīmuqrāṭiyya*), op. cit., p. 54. Sous la République de ʿAbd al-Karīm Qāsim, ces acteurs retrouvèrent une place en politique, mais à nouveau pour une courte durée.

118 Chez les historiens également, Eric Davis n'hésite pas à qualifier cette manœuvre d'« erreur ». Et Majid Khadduri attribue l'échec du coup d'État à la « mauvaise appréciation » des véritables intentions de l'armée. Eric Davis, *Memories of State, Politics, History, and Collective Identity in Modern Iraq*, op. cit., p. 64 ; Majid Khadduri, *Independent Iraq (1932-1958) : A Study in Iraqi Politics*, op. cit., p. 125.

Le réalisme dans la fiction

Dans *Première Braise*, son premier recueil de nouvelles, Yaʿqūb Balbūl tente de convaincre son lectorat que seule la fiction permet de rendre véritablement compte de la réalité, contrairement aux récits à caractère historicisant produits par les générations précédentes. Selon lui, les récits à prétention historique comme les Mémoires, les autobiographies et les romans historiques, traduiraient plus la vision que l'auteur a du monde, de l'histoire ou de sa propre vie, qu'ils ne restituent la vérité historique ou la réalité. La fiction, au contraire, donne un accès privilégié à la vérité, précisément parce qu'elle échappe au contrôle de l'auteur, qui ne la voile d'aucun filtre. C'est le même constat qui a conduit François Mauriac à affirmer : « Seule, la fiction ne ment pas, elle entrouvre sur la vie d'un homme une porte dérobée par où se glisse, en dehors de tout contrôle, son âme inconnue[119]. » Philippe Lejeune nomme ce phénomène littéraire le « pacte fantasmatique », par lequel l'auteur révèle, même malgré lui, ses fantasmes, et par conséquent sa nature profonde[120]. Pour Balbūl, l'usage – même conscient – de ce *pacte fantasmatique* permet de rendre compte de la misère du peuple, en particulier de celle des classes moyenne et pauvre, avec un sens plus vif de la réalité, ce que le style romantique ne parvint selon lui jamais à faire en dépit de ses descriptions, aussi méticuleuses fussent-elles :

> Lorsque j'ai décidé d'écrire des nouvelles, j'ai eu le sentiment que c'était la meilleure manière de représenter ma société [...] et de donner au lecteur une image juste de ses réalités, au cœur de son environnement, sans proposer un discours vide, insignifiant et mensonger [...]. Et la nouvelle est l'expression la plus éloquente de la littérature, car elle a une influence sur l'âme du lecteur [...][121].

Dans l'extrait qui suit, Balbūl insiste longuement sur la véracité de ses propos, dans une diatribe qui trahit un profond désir de rupture avec la littérature romantique :

> Tu n'as probablement pas d'objection, mon ami, à ce que je te raconte une histoire qui est le fruit de mon imagination et de mon fantasme, mais tu dois croire que mon histoire est authentique, ni plus ni moins. Si j'en

119 François Mauriac, *Écrits intimes*, Paris, La Palatine, 1953, p. 14.

120 Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, op. cit., p. 41-43.

121 Yaʿqūb Balbūl, *Première Braise* (*Al-jamra al-ūlā*), op. cit., p. 5-6.

> rajoutais, je serais un affabulateur, si j'en enlevais une partie, je serais un voleur, et ce sont deux faiblesses que je trouve méprisables[122].

Yaʿqūb Balbūl entretient avec le lecteur un rapport privilégié. Dans la plus longue nouvelle du recueil intitulée *La Chute ou le Crime passionnel*, et à plusieurs reprises dans d'autres nouvelles également, les interjections adressées au lecteur sont nombreuses : « mon cher ami lecteur » ou « mon ami », « peut-être seras-tu étonné, mon ami lecteur [...] » et « après le tableau que je t'en ai dressé, tu ne seras point étonné [...] »[123]. On assiste à une situation similaire dans *Mémoires d'un cireur de chaussures*, où Shāʾūl s'adresse aussi indirectement au lecteur, en l'incluant dans un « nous » fédérateur. Dans l'introduction du premier épisode, il l'invite à réfléchir sur une partie de la société dont il ignore l'existence :

> Nous nous préoccupons rarement des cireurs de chaussures alors qu'ils sont les auditeurs les plus attentifs de nos conversations, que ce soit au café, au travail, ou à la maison. Nous ne nous intéressons pas à eux, soi-disant parce qu'ils ne sont que de stupides cireurs de chaussures... Mais cette vision est fausse car parmi les cireurs de chaussures, certains écoutent tout ce que nous disons, puis ils commentent, se moquent, critiquent, etc.[124].

Balbūl, comme Shāʾūl, en prenant à témoin le lecteur justifie ses choix et assoit son autorité. Mais l'usage de la *fonction testimoniale* – procédé par lequel l'auteur commente sa propre histoire et justifie ses choix auprès du lecteur[125] – renforce surtout l'authenticité de l'histoire.

Les styles romantique et fantastique furent souvent perçus chez les précurseurs du réalisme arabe comme une négligence coupable des auteurs de la génération précédente face à des réalités sociopolitiques graves. Ces précurseurs soulignaient en particulier l'importance de créer un genre nouveau capable de décrire au mieux la réalité qui les entourait[126]. Chez Balbūl, ce

---

122 Yaʿqūb Balbūl, *La Chute ou le Crime passionnel* (*Inḥiṭāṭ aw jināya ʿāṭifa*), in *Première Braise* (*Al-jamra al-ūlā*), op. cit., p. 39.

123 Ibid., p. 38 ; 41.

124 Anwar Shāʾūl, *Mémoires d'un cireur de chaussures* (*Mudhakkirāt ṣabbāgh aḥdhiyya*), op. cit.

125 Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p. 262.

126 Sabry Hafez, « The Modern Arabic Short Story », art. cité, p. 280. Nous traduisons de l'anglais.

désir de rupture avec une littérature désengagée des réalités sociales en Irak est manifeste, lorsqu'il exprime son aversion pour « l'imposture » et « l'extravagance » romantiques. Et il ne cache pas sa déception :

> J'ai cherché parmi les travaux des jeunes de ce pays depuis l'établissement du régime national, mais je n'y ai rien trouvé dont nous puissions nous vanter[127].

Dans la littérature réaliste, les personnages issus des élites sociales et politiques, comme les rois, les sultans, les princes, et les juges, encore présents dans la littérature romantique, disparurent au profit de personnages issus des classes moyenne et pauvre, urbaine ou rurale[128]. Dans la nouvelle *Mémoires d'un cireur de chaussures*, Shā'ūl tente l'exercice périlleux de se mettre dans la peau d'un cireur de chaussures pour dénoncer les inégalités sociales, comme le trahit le choix du sous-titre : *Critique des défaillances sociales*. En évoquant la condition des petites professions telles que celle de cireur de chaussures, il met au jour le motif de l'injustice sociale, qui laisse chez les pauvres et les miséreux un profond goût d'amertume :

> En somme, j'ai vécu une vie amère, rejeté à l'école par la plupart de mes camarades et méprisé par la plupart de mes professeurs. […] Pauvreté à la maison, souffrance à l'école, trop chaud, trop froid, affamé, voici les plus grands privilèges de ma vie […][129].

De même, dans *Misère*, Shalom Darwīsh oppose, par la description de leur apparence physique, deux personnages, un riche et un pauvre afin d'accentuer le contraste entre deux conditions sociales inégales :

> On pouvait lire l'inquiétude dans ses grands yeux noirs […]. Dans l'ensemble, il était séduisant, mais il avait l'air épuisé. […] Était-ce parce qu'il était pauvre ? C'est ce que semblait indiquer ses habits déchirés et ses chaussures abîmées. Ou alors était-ce parce qu'il avait faim ? Qui sait ! […][130].

---

127 Ya'qūb Balbūl, *Première Braise* (*Al-jamra al-ūlā*), op. cit., p. 4-7.

128 Shmuel Moreh, *Nouvelles d'écrivains juifs d'Irak* (*1924-1978*) (*Al-Qiṣṣa al-qaṣīra ʿinda yahūd al-ʿIrāq* [*1924-1978*]), op. cit., p. 36-39.

129 Anwar Shā'ūl, *Mémoires d'un cireur de chaussures* (*Mudhakkirāt ṣabbāgh aḥdhiyya*), op. cit.

130 Shalom Darwīsh, *Misère* (*Ḥirmān*), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 27 mai 1937, p. 12.

Les jeunes gens issus de la classe aisée, se promènent quant à eux, insouciants, heureux et souriants :

> Les visages heureux de ces jeunes qui passaient dans la rue [...]. Ces corps tendres moulés par ces habits soyeux [...] et ces doux parfums qui se diffusaient dans l'air, émoustillaient leur douce imagination[131].

La souffrance des personnages pauvres et miséreux sert en effet à mettre en évidence non seulement la naïveté des membres de classe moyenne, mais aussi et surtout les dangers du paternalisme de ceux-ci envers les pauvres. Dans *Mémoires d'un cireur de chaussures*, Shā'ūl dénonce les rouages d'un système scolaire bien-pensant mais cruellement inefficace :

> Les professeurs disaient que l'amour, l'égalité et la fraternité devaient triompher, [...] et que les riches devaient donner aux pauvres. Après cela, mon camarade [...] passa la journée à me traiter avec toutes les faveurs. Il me donna plein de sucreries et de chocolat, mais ses parents se fâchèrent. Le lendemain, je regagnai le mépris de tous, mes camarades et mes professeurs, et tous les beaux discours n'avaient plus aucune valeur[132].

Une jeune cliente issue d'une riche famille bagdadienne tombe alors amoureuse du cireur de chaussures, à qui elle glisse un mot d'amour dans une botte à faire nettoyer. Dans une lettre qu'il lui adresse pour décliner son invitation, il tourne en ridicule l'image fantasmée que la jeune fille conçoit de l'amour :

> Tu projettes sur moi ce que tu as lu dans les romans, ou vu au cinéma. Mais tu ignores que les fioritures de l'imagination sont une chose et les vérités de la vie en sont une autre. [...] La société est dure, elle n'a pas de cœur[133].

Dans la nouvelle de Balbūl *La Chute ou le Crime passionnel*, le personnage central, Qāsim b. ʿAzīz al-Kāsib, originaire d'une famille de classe moyenne, cache depuis plusieurs années un secret inavouable qui le plonge dans un

131 Ibid.

132 Anwar Shā'ūl, *Mémoires d'un cireur de chaussures* (*Mudhakkirāt ṣabbāgh aḥdhiyya*), op. cit.

133 Anwar Shā'ūl, *Mémoires d'un cireur de chaussures* (*Mudhakkirāt ṣabbāgh aḥdhiyya*), op. cit.

profond désarroi : il aspire à devenir domestique, profession à laquelle il voue une véritable obsession. Qāsim quitte donc sa mère et ses trois frères pour être engagé comme domestique dans une famille de classe moyenne semblable à la sienne, tout en prenant soin de dissimuler ses origines sociales. Il mène une existence heureuse, jusqu'au jour où il décide de révéler son secret à Jamīla, la fille unique de cette famille : il voudrait l'épouser. Mais les parents reçoivent cette demande comme un affront direct envers l'honneur de leur fille ; il est traité de « vulgaire domestique » et chassé de la famille[134]. Il travaille alors dans une seconde famille, où s'engage un triangle amoureux tragique entre Qāsim, Nāhida et Nāranja. Qāsim tombe éperdument amoureux de la jeune fille éduquée, Nāhida. Celle-ci l'aime en retour, mais sa fidèle domestique, Nāranja, aussi très amoureuse du jeune homme, décide de se venger lorsqu'elle s'aperçoit de l'amour qui est né entre sa maîtresse et celui qu'elle désire. Elle dénonce alors sa maîtresse au père de celle-ci, qui la poignarde en plein cœur. Accablé par le chagrin et le désespoir, Qāsim tombe dans une profonde dépression et finit par disparaître.

Balbūl fait de Qāsim un personnage naïf, qui ne connaît de l'amour, de la joie, de la peine ou de la pitié, que ce qu'il a pu en lire dans les romans ou dans la littérature en général, sans avoir jamais pris conscience de la réalité qui l'entoure :

> Qāsim se mit à lire Jubrān [...] et d'autres encore, au point qu'il ne vivait plus que dans son esprit et non plus dans son corps. Après avoir lu Jubrān, il éprouva une compassion pour les miséreux, ce qui l'incita à s'identifier inutilement à leur peine. Bientôt il ne connut plus ni la joie ni la gaieté[135].

C'est ce même imaginaire romanesque qui entretient la passion des jeunes filles de classe moyenne qu'il convoite. Nāhida, elle aussi, a lu trop des romans :

> Nāhida était d'une grande culture et avait beaucoup d'imagination. Comme la plupart des femmes cultivées qui apprennent la littérature et l'imagination dans les livres, son principal souci était de rencontrer un jeune homme avec qui parler[136].

Un destin funeste plane donc sur tous ces jeunes gens de la classe moyenne qui, trop imprégnés de littérature romantique, rêvent de mixité sociale et

---

134 Yaʿqūb Balbūl, *La Chute ou le Crime passionnel* (*Inḥiṭāṭ aw jināya ʿāṭifa*), op. cit., p. 27.

135 Ibid., p. 11.

136 Ibid., p. 38-39.

d'histoires d'amour hors du commun. Pour accentuer l'importance de ce constat, le narrateur transgresse la frontière entre l'univers diégétique et la réalité, en commentant de manière quasi intrusive les actions de Qāsim :

> Il oubliera les livres […] de Jubrān et des autres. Il les effacera de sa mémoire et n'y pensera plus jamais ! Oui, qu'il apprenne la vérité ! Il n'est désormais plus qu'un « vulgaire » domestique[137].

L'intrusion narrative nous renseigne ici plus sur la position de l'auteur à l'égard du mouvement romantique que sur les actions du protagoniste à proprement parler. La double référence à l'auteur libanais Jubrān Khalīl Jubrān (1883-1931) est en effet particulièrement éloquente : précurseur de la littérature arabe dite du *mahjar*, celui-ci incarne parfaitement l'*explosion romantique* caractéristique des écrivains arabes exilés, principalement en Europe et aux États-Unis[138]. Balbūl oppose par conséquent clairement deux mondes qui s'excluent mutuellement : le monde du fantasme romantique, d'un côté, et le monde de la réalité sociale des domestiques, de l'autre. Il n'existe pas de retour possible, contrairement à l'idée que s'en fait Qāsim au début de la nouvelle : « Je ne veux pas demeurer domestique toute ma vie, seulement pour une courte période… un an ou deux seulement, de manière à soulager ma conscience […][139]. » Lorsqu'il devient un « vulgaire domestique », il perd irrévocablement son statut de jeune homme respectable et éduqué. C'est à ce moment-là qu'il réalise, non sans peine, l'irréversibilité de son statut.

En contraste avec ces jeunes gens prisonniers de leur imagination, on trouve d'autres personnages, simples mais « d'une grandeur d'âme » exemplaire, qui incarnent les vraies valeurs, traditionnelles. C'est le cas du père de Qāsim, ʿAzīz, qui sait maintenir ses distances avec le monde romanesque et préserver des valeurs simples :

> Il ne lisait pas les poètes de la *jāhiliyya*, al-Mutanabbī, al-Maʿarrī et les autres grands, il ne prenait pas goût à la lecture de Jāḥiẓ, à la philosophie d'Ibn al-Muqaffaʿ, d'al-Fārābī et d'Avicenne, car il pensait que l'on trouvait dans le Coran le modèle idéal de toute littérature[140].

137 Ibid., p. 29.
138 Sabry Hafez, « The Modern Arabic Short Story », op. cit., p. 275-277.
139 Yaʿqūb Balbūl, *La Chute ou le Crime passionnel* (*Inḥiṭāṭ aw jināya ʿāṭifa*), op. cit., p. 18.
140 Ibid., p. 9.

Balbūl invite le lecteur à se rapprocher de la vérité, accessible dans les écritures saintes, et à se détacher des constructions de l'esprit, qui maintiennent l'individu hors de la réalité, nourrissent son imagination et l'exposent par là même à de grands dangers. Ce ne sont ni l'ignorance, ni la « grossièreté » des personnages de classe inférieure qui sont désignés comme responsables de cette tragédie, ni même le meurtrier en personne. L'auteur de la tragédie n'est autre que Qāsim, le jeune homme cultivé de classe moyenne et prisonnier de sa propre imagination : « Ah ! ! Elle est donc morte . . . ! [. . .] Elle est morte, et il en est le seul responsable . . . lui[141] . . . ! »

Dans une logique semblable, le personnage central de la nouvelle de Yaʿqūb Balbūl intitulée *Révolte de l'ignorance* et contenue dans *Première Braise*, est Wāʾil, un Bédouin de vingt-huit ans originaire de la tribu Āl-Fatla, et installé dans le village d'al-Maḥmūdiyya, à une trentaine de kilomètres au sud de Bagdad. L'histoire est centrée autour de l'introspection de ce jeune homme, à la fois curieux et effrayé par un poste radio nouvellement installé dans le café qu'il a l'habitude de fréquenter. Après avoir dans un premier temps conclu que la machine devait être possédée par les jinns, il revoit pourtant son jugement lorsqu'il constate que le Coran y est récité, ce que les jinns sont incapables de faire. Ayant découvert des câbles, il comprend finalement que les voix proviennent d'ailleurs. Pourtant, Wāʾil demeure insatisfait. Comment se fait-il que ce soit tantôt un homme, tantôt une femme, qui s'expriment à la radio ? Un homme peut-il se transformer en femme et inversement ? Comment se fait-il que les voix viennent de Bagdad et du Caire, comme le prétendent les autres clients ? Est-ce de la magie ? Il décide alors de s'introduire pendant la nuit dans le café pour faire fonctionner lui-même l'engin. Tournant maladroitement le bouton de la radio et surpris par le son grésillant, il finit par lancer l'appareil au sol dans un accès de panique. Un domestique, assommé par un éclat de ferraille alors qu'il dormait discrètement à côté de l'appareil, pense avoir affaire à un criminel. Lorsqu'il revient à lui, il prend peur et appelle au secours. Les badauds, alertés par les cris, arrivent accompagnés de la police. Cinq jours plus tard, Wāʾil est condamné à la prison.

Le personnage principal, Wāʾil, y incarne l'état de profonde ignorance qui maintient cette société prisonnière, comme le titre de la nouvelle le suggère. Toutefois, plutôt que de condamner le système traditionnel pour glorifier la modernité, Balbūl établit un rapport d'égalité entre l'ignorance de l'homme traditionnel face à la modernité, et l'ignorance de l'homme moderne face à la tradition. En effet, l'ignorance de Wāʾil face à l'objet moderne n'a d'égal que l'ignorance des badauds face aux préoccupations sincères du jeune Bédouin :

---

141 Ibid., p. 58.

Wā'il accuse la radio d'incarner le diable, et les badauds accusent Wā'il d'être un criminel.

Le champ lexical relatif à l'intelligence et à l'émotion est très présent dans cette nouvelle :

> Un jour, Wā'il s'assit sur une grosse pierre devant sa maison, [...] perplexe. Il se creusait la cervelle. Triste, agité, son esprit ne cessait de gambader. Mais son cœur souffrait également. La mélancolie s'était abattue sur lui et avait l'emprise sur son esprit. Il pensait à la petite boîte... Etait-ce de la magie[142] ?

L'insistance sur les prédispositions intellectuelles et émotionnelles de Wā'il permet d'humaniser son personnage et de rappeler que ses capacités, sa curiosité ainsi que sa volonté d'apprendre constituent l'essence inaltérable de tout individu, quels que soient ses origines sociales et son degré d'éducation. C'est ce que Balbūl baptise ailleurs « la nature démocratique du cœur[143] ». Il cherche ainsi à attirer l'attention du lecteur sur le fait que tout individu aspire naturellement au raisonnement, qu'il soit Bédouin illettré ou citadin éduqué.

Ce concept, articulé en Irak par Maḥmūd Shukrī al-Ālūsī, qui pensait que la connaissance intuitive rendait les Bédouins capables de distinguer le bien du mal, fut reformulé dans les années 1940 à travers la notion de *fiṭra*, littéralement « disposition naturelle », par Āl-Fir'awn, al-Rāwī puis Makkī al-Jamīl, qui voyaient dans la beauté et la richesse du folklore et de la poésie, ainsi que dans le savoir de la médecine tribale entre autres, les différentes expressions culturelles de cette intelligence naturelle (*al-dhakā' al-fiṭrī*)[144]. Les termes « mentalité » (*al-nafsiyya, al-'aqliyya*), « pensée » (*al-tafkīr*) et « humanité » (*al-insāniyya*) apparaissent chez Makkī al-Jamīl pour souligner les capacités émotionnelles et intellectuelles du Bédouin. Pour ce dernier, si ses capacités diffèrent grandement de celles de l'Arabe sédentarisé en raison du climat désertique dans lequel vit le Bédouin, il n'en est pas moins l'égal de celui-ci[145]. Pour Balbūl, si la société irakienne demeurait dans un état d'ignorance, les responsables de cet échec n'étaient autres que les agents de la modernité, incapables de valoriser les dispositions naturelles du Bédouin. La réaction excessive des

142 Ya'qūb Balbūl, *Révolte de l'ignorance* (*Thawrat al-jahl*), in *Première Braise* (*Al-jamra al-ūlā*), op. cit., p. 62-63.

143 Ya'qūb Balbūl, *La Chute ou le Crime passionnel* (*Inḥiṭāṭ aw jināya 'āṭifa*), op. cit., p. 45.

144 Orit Bashkin, *The Other Iraq : Pluralism in Hashemite Iraq*, op. cit., p. 209.

145 Makkī al-Jamīl, *Bédouins et tribus nomades en Irak* (*Al-Badw wa-l-qabā'il al-raḥḥāla fī l-'Irāq*), Bagdad, Maṭba'at al-rābiṭā, 1956, p. 43-46.

personnages familiers de l'objet moderne, la radio, face à l'attitude de Wāʾil, permet donc de refléter leur propre ignorance. Ce n'est pas la tradition qui est remise en cause ici, mais la négligence d'un jugement moderne trop hâtif.

Le concept de « réalisme socialiste » en littérature, théorisé en août 1934 au premier congrès de l'Union des écrivains à Moscou, par Maxime Gorky et Andrei Zhdanov, exerça une influence certaine sur les auteurs irakiens à partir du milieu des années 1930. La traduction de *Nuit d'automne* de Gorky, une nouvelle qui raconte l'histoire d'un jeune couple luttant contre la faim et la pauvreté, parut en effet dans *Nouvelles d'Occident* de Shāʾūl en 1937[146]. Toutefois, la fonction de l'intellectuel irakien différait alors grandement de celle de l'écrivain soviétique, qui travaillait au service du gouvernement[147]. Et si les nouvellistes juifs s'appuyèrent sur le genre soviétique pour se distancer d'une littérature romantique, considérée comme trop « fuyante[148] » sur les questions sociales, le style restait malgré tout profondément ancré dans cette lignée : on assiste à des folies meurtrières, à la manifestation de sentiments exaltés et à des passions amoureuses.

Malgré les efforts des pionniers du courant réaliste pour assimiler le lecteur à la fiction et éveiller sa conscience à la réalité, ces auteurs, eux-mêmes issus de la classe moyenne éduquée, peinaient souvent à se détacher de leurs origines sociales. D'après Shmuel Moreh, ils projetaient sur leurs personnages les idéaux de leur propre société bourgeoise, avec ses valeurs de progrès, de justice et d'égalité[149]. La quasi-totalité des personnages principaux de leurs fictions est issue de la classe moyenne éduquée, un sixième d'entre eux seulement est issu des classes pauvres – un de la classe ouvrière, l'autre de la classe rurale – et jouent des rôles excessivement passifs, contrairement aux jeunes gens éduqués de la classe moyenne. Dans les *Mémoires d'un cireur de chaussures* de Shāʾūl, le narrateur et personnage central de la nouvelle est un homme issu de la classe défavorisée. Mais le « nous », qui se rapporte au lecteur et à Shāʾūl lui-même, et qui s'oppose ici clairement au « je » du narrateur, le cireur de chaussures, trahit la distinction entre l'individu issu de la classe défavorisée et celui de classe moyenne. Située à mi-chemin entre une littérature romantique

---

146 Anwar Shāʾūl, *Nouvelles d'Occident* (*Qiṣaṣ min al-gharb*), Bagdad, Maṭbaʿat al-maʿārif, 1937.

147 Katerina Clark, « Socialist Realism in Soviet Literature », in Neil Bornwell (éd.), *The Routledge Companion to Russian Literature*, Londres et New York, Routledge, 2001, p. 174-175.

148 Traduction du terme *escapist*. Sabry Hafez, « The Modern Arabic Short Story », art. cité, p. 299.

149 Shmuel Moreh, *Nouvelles d'écrivains juifs d'Irak (1924-1978)* (*Al-Qiṣṣa al-qaṣīra ʿinda yahūd al-ʿIrāq [1924-1978]*), op. cit., p. 33.

et réaliste socialiste, cette étape littéraire peut être associée à ce que Hafez nomme le « romantisme socialiste[150] ».

2 Rupture avec les « autorités compétentes » : politisation de la Nahḍa

Yaʿqūb Balbūl reprochait aux auteurs et écrivains irakiens de copier docilement les modèles venus de l'extérieur. Dans l'extrait qui suit, l'imitation des littératures libanaise, syrienne et égyptienne d'une part, et occidentales de l'autre, est en effet fortement découragée par l'auteur, car elle empêche le lecteur irakien de s'identifier à sa propre culture :

> Nos jeunes hommes de lettres se sont penchés sur la littérature arabe et occidentale, les revues, les livres et les journaux égyptiens qui ont envahi les marchés de la littérature et ont pris le dessus sur notre littérature. Les intellectuels se sont contentés de cette littérature, qui ne reflète en rien notre mentalité, notre pensée et notre univers. Je cherche les accomplissements de nos jeunes dans le domaine de la littérature locale, mais je ne trouve rien, quelle déception [...] ! Cette image de la littérature irakienne locale ne me convient pas [...]. Mon souhait serait de découvrir une nouvelle plume qui ne soit plus influencée par des éléments extérieurs, qui reflète la mentalité et l'univers irakiens, qui exprime ses dispositions propres, et qui sache interpréter ses espoirs de liberté et d'indépendance. Mais je ne la trouve pas[151].

Balbūl rejette en effet en bloc l'univers culturel égyptien et annonce fièrement l'entrée en rivalité avec celui-ci :

> La pensée et l'univers égyptiens me sont étrangers, et cela me chagrine de constater que c'est l'Égypte le porte-étendard de la littérature et de la presse arabe. Cela ne m'intéresse pas de boire à la fontaine d'autrui [...], alors que je peux boire à ma propre fontaine. [...] Je relève donc le front pour porter l'étendard de la littérature arabe, en première ligne des progressistes, sans être contraint de demeurer en retard[152].

150 Sabry Hafez, « The Modern Arabic Short Story », art. cité, p. 299.
151 Yaʿqūb Balbūl, *Première Braise* (*Al-jamra al-ūlā*), op. cit., p. 4-6.
152 Ibid., p. 4-6.

De même, dans l'éditorial paru le 18 juin 1936 dans *al-Ḥāṣid* « À quand l'essor de la production littéraire irakienne ? », Shāʾūl déplore la faiblesse du niveau culturel en Irak. Il montre du doigt le marché littéraire égyptien qui, en monopolisant la sphère culturelle arabe, empêche l'essor d'une presse écrite locale :

> La production littéraire égyptienne continue à dominer toute la littérature scientifique, littéraire, historique et même scolaire. [...] Alors que la presse égyptienne est prise au sérieux dans le monde arabe au quotidien, la presse irakienne est sclérosée[153].

La suprématie de la presse égyptienne sur la presse irakienne n'était pas un phénomène nouveau. Depuis les années 1880, le centre de la presse arabe se déplaça de Beyrouth au Caire, à la suite de nouvelles restrictions sur la liberté de presse imposées sur les provinces ottomanes, et dont la mise en application n'avait pas cours en Égypte, en vertu de son statut autonome. La loi sur la presse de 1881 y fut en effet déclarée caduque en 1894[154]. Malgré l'essor de la presse irakienne après la révolution jeune-turque de 1908, la presse égyptienne, fermement implantée dans les provinces ottomanes de Bagdad, Mossoul et Basra, empêcha le marché irakien de rivaliser. Puis, après l'occupation britannique en 1917, le marché de l'imprimé irakien perdit la faible influence qu'il était tout de même parvenu à imposer, en raison d'une lourde censure britannique dont la presse locale fit les frais. La presse égyptienne reprit alors le monopole, et après la levée des sanctions britanniques en 1921, la presse irakienne ne parvint pas à rattraper son retard.

Accusés de reproduire mot pour mot la presse égyptienne, certains journalistes irakiens avaient été surnommés avec moquerie « Son Excellence le rédacteur en chef ciseaux[155] », suggérant que leur travail se résumait à couper des articles de la presse égyptienne pour les coller dans leur propre périodique. Les écrivains irakiens préféraient souvent être publiés dans des revues égyptiennes, car les irakiennes n'étaient pas considérées comme suffisamment prestigieuses[156]. En signe de protestation, la rédaction d'*al-Ḥāṣid* s'efforçait de publier une majorité de compositions irakiennes, sans passer par la presse égyptienne.

153 « À quand l'essor de la production littéraire irakienne ? » (« Matā yazdahir al-taʾlīf al-ʿirāqī ? »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 18 juin 1936, p. 1.

154 Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East : A History*, op. cit., p. 52.

155 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 14.

156 Rufāʾīl Buṭṭī, *La Presse en Irak* (*Al-Ṣiḥāfa fī l-ʿIrāq*), op. cit., p. 50-51.

Dans son article sur les productions littéraires égyptienne et irakienne, Shā'ūl cherche à démystifier la presse égyptienne : « Nous nous comportons envers elle comme tout être humain assoiffé de culture générale. » Cette comparaison permet d'illustrer de façon saisissante le sentiment d'absence de culture locale, et trahit la misère de l'homme de lettres qui, en manque de culture intellectuelle, se contente de la seule « source de culture générale »[157] qu'on lui offre. Cependant, aux yeux de Shā'ūl, la suprématie de la presse égyptienne n'était pas nécessairement synonyme de qualité et, inversement, la valeur de la presse irakienne ne pouvait être évaluée uniquement sur la base de son silence.

Ailleurs dans *al-Ḥāṣid*, un journaliste juif, nommé Yaʿqūb Yūsuf Zalūf, appelle les Irakiens à surmonter leur complexe d'infériorité par rapport au modèle égyptien, dans un article intitulé « Quand pensons-nous mettre en œuvre notre mouvement intellectuel ? »[158]. Selon lui, les Irakiens continuaient à penser que leur retard (*al-takhalluf*) culturel était insurmontable, car ils se comparaient systématiquement à l'Égypte dont ils considéraient les hommes de lettres et de science comme la « muse de l'Orient arabe ». « Comment donc l'esprit littéraire pourra-t-il un jour se redresser [...] en Irak ? », demande-t-il au lecteur.

La rédaction d'*al-Ḥāṣid* adoptait toutefois une attitude ambiguë face à la culture égyptienne, qu'elle rejetait et imitait à la fois. En août 1936, la représentation d'une pièce de théâtre jouée par la troupe égyptienne « Ramsès » rencontra un grand succès à Bagdad et inspira l'éditorial d'*al-Ḥāṣid*. Shā'ūl propose de suivre l'exemple égyptien, en montant une troupe de théâtre à Bagdad, car

> [...] pour effectuer sa *Nahḍa*, l'Irak a besoin d'un théâtre local qui puisse devenir une école pour le peuple, [...] et lui montrer un exemple noble de ce que doit être la vie[159].

Une problématique de même nature, concernant cette fois la Syrie, fut à nouveau abordée dans le numéro du 9 juillet 1936, par le rédacteur en chef. S'insurgeant contre l'absence de réaction dans la sphère publique irakienne après la mort du poète Jamīl Ṣidqī al-Zahāwī, il s'interroge : « Damas fait l'éloge

157 « À quand l'essor de la production littéraire irakienne ? » (« Matā yazdahir al-ta'līf al-ʿirāqī ? »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 18 juin 1936, p. 1.

158 Yaʿqūb Yūsuf Zalūf, « Quand pensons-nous mettre en œuvre notre mouvement intellectuel ? » (« Ḥarakatunā al-fikriyya, matā naʿnī bi tanshīṭihā ? »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, entre septembre et décembre 1936 (date exace inconnue), p. 13.

159 « Le moment est-il venu de créer un théâtre irakien ? » (« Hal ḥān takwīn al-masraḥ al-ʿirāqī ? »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 6 août 1936, p. 1.

funèbre d'al-Zahāwī avant Bagdad. Et nous, qu'avons-nous fait pour honorer la mémoire de notre grand poète[160] ? » Shā'ūl avait composé un poème en hommage au poète, d'abord publié dans un périodique syrien, puis lu lors de la cérémonie funèbre qui s'était tenu à Damas en l'honneur du poète, avant d'être réimprimé dans la presse irakienne, ce qu'il déplorait.

L'attitude de méfiance face au monopole culturel libanais, égyptien et syrien était partagée par beaucoup d'intellectuels irakiens. Cette méfiance était souvent accompagnée de critiques virulentes, en particulier quand des Syriens, des Égyptiens ou d'autres Arabes venaient s'installer en Irak. Cette tension s'exprima en particulier chez les enseignants libanais et syriens – baptisés *dukhalā'*, littéralement « intrus » par certains Irakiens –, que Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī avait engagés pour enseigner en Irak[161]. Les exemples tirés d'*al-Ḥāṣid* et de *Première Braise* de Balbūl indiquent toutefois que le retard de l'Irak ne pouvait, aux yeux des intellectuels juifs irakiens, s'expliquer seulement par cette rivalité avec d'autres États arabes. Pour le rédacteur en chef d'*al-Ḥāṣid*, ce vide culturel était en réalité imputable au Premier ministre Yāsīn al-Hāshimī, accusé d'avoir négligé la mémoire du poète de la nation et d'être responsable du retard humiliant de la production intellectuelle irakienne :

> Son Excellence le Premier ministre Yāsīn al-Hāshimī avait bien soutenu l'idée de construire une statue à l'effigie d'al-Zahāwī dans sa maison, dans sa rue, ou ailleurs dans la capitale, [...] ou d'ériger une pierre tombale pour le poète de la nation [*al-umma*]. Sais-tu, cher lecteur, que rien de tout cela n'a été fait [...][162] ! ?

Quelques semaines plus tôt, le journaliste blâmait déjà « les autorités compétentes », inactives dans le domaine de la culture à Bagdad :

---

160 « Damas fait l'éloge funèbre d'al-Zahāwī avant Bagdad. Et nous, qu'avons-nous fait pour honorer la mémoire de notre grand poète ? » (« Dimashq tu'abbin al-Zahāwī qabla Baghdād. Mādhā faʿalnā litakhlīd dhikrā shāʿirinā al-ʿaẓīm ? »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 9 juillet 1936, p. 1.

161 Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī, *Mes mémoires en Irak (1921-1941)* (*Mudhakkirātī fī l-ʿIrāq (1921-1941)*), op. cit., p. 255-256. Voir aussi Orit Bashkin, *The Other Iraq : Pluralism in Hashemite Iraq*, op. cit., p. 190-193.

162 « Damas fait l'éloge funèbre d'al-Zahāwī avant Bagdad. Et nous, qu'avons-nous fait pour honorer la mémoire de notre grand poète ? » (« Dimashq tu'abbin al-Zahāwī qabla Baghdād. Mādhā faʿalnā litakhlīd dhikrā shāʿirinā al-ʿaẓīm ? »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 9 juillet 1936, p. 1.

> Dans le numéro spécial, nous avions donné la parole à Son Excellence le Premier ministre [Yāsīn al-Hāshimī]. Il a affirmé que le gouvernement s'engageait à soutenir la *Nahḍa* culturelle, en encourageant les auteurs et traducteurs […]. Si seulement les autorités compétentes osaient mettre en place de tels projets, ce pays atteindrait les sommets de la perfection dans le domaine de l'écriture[163].

Dans l'entretien qu'il évoque avec le principal intéressé, après avoir fait état de « l'extrême pauvreté dans les domaines scientifique et littéraire » en Irak, le journaliste s'adresse au Premier ministre sur un ton accusateur :

> Ne trouvez-vous pas, Votre Excellence, que la production dans les domaines scientifique et littéraire est extrêmement pauvre en Irak ? Quel est votre programme, Votre Excellence, pour parvenir à la *Nahḍa* irakienne, dans tous les sens du terme, en science, littérature, art, comme dans les domaines économique, politique et industriel[164] ?

La critique récurrente et souvent à peine dissimulée de la politique menée par Yāsīn al-Hāshimī, lors de ses divers mandats de Premier ministre, constituait une problématique centrale de la rédaction. Bien avant de devenir politique « au sens strict » déjà, le 11 décembre 1930, Shā'ūl publiait le résultat d'une enquête journalistique sur le système carcéral, menée en compagnie de Rufā'īl Buṭṭī emprisonné pour avoir exprimé des positions politiques hostiles au gouvernement dans *al-Bilād*. Dans « Une heure dans une prison de Bagdad en compagnie de notre collègue Rufā'īl Buṭṭī », Shā'ūl rapporte un extrait de dialogue avec le journaliste :

> Je demandai [à Buṭṭī] :
> – Que lis-tu de la presse locale ?
> – En ce moment, je ne lis rien en dehors du quotidien *Ṣadā al-ʿahd* et […] les articles d'al-Hāshimī Bāshā[165].

163 « À quand l'essor de la production littéraire irakienne ? » (« Matā yazdahir al-ta'līf al-ʿirāqī ? »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 18 juin 1936, p. 1.

164 « Ce que Son Excellence al-Hāshimī pense des questions cruciales » (« Mā yarāhu fakhāmat al-Hāshimī fī shu'ūninā al-ḥayawiyya »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 30 avril 1936, p. 2-4.

165 « Une heure dans une prison de Bagdad en compagnie de notre collègue Rufā'īl Buṭṭī » (« Sāʿa fī sijn Baghdād maʿa al-zamīl al-ustādh Rufā'īl Buṭṭī »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 11 décembre 1930.

Le rédacteur d'*al-Ḥāṣid* n'étant alors pas à même de critiquer ouvertement la presse gouvernementale, il se permit une discrète allusion à leur propagande politique. Le quotidien *Ṣadā al-ʿahd*, littéralement *Écho du parti al-ʿAhd*, avait été créé quelques mois plus tôt dans le but de soutenir la politique de Nūrī al-Saʿīd[166]. Le lecteur averti d'*al-Ḥāṣid* savait alors pertinemment que si le prisonnier lisait *Ṣadā al-ʿAhd*, ce n'était point par choix, mais par défaut. Cette critique voilée permettait à Shāʾūl de dénoncer l'usage de la propagande et l'absence de liberté de pensée dans les prisons de Bagdad. Pour les intellectuels d'*al-Ḥāṣid*, Yāsīn al-Hāshimī, et plus particulièrement la politique culturelle qu'il mena au cours de son second mandat de Premier ministre, entre 1935 et 1936, et à laquelle on reprochait de négliger la *Nahḍa*, était le principal responsable de la stagnation intellectuelle irakienne. Son attitude était d'autant plus condamnable que la culture irakienne souffrait déjà d'un retard considérable par rapport à celle de l'Égypte ou à celle de la Syrie, rendant vain tout espoir de voir l'Irak « atteindre [un jour] les sommets de la perfection[167] ».

Dans la rubrique satirique « Chasse tes soucis avec un sourire[168] » du 30 avril 1936, deux hommes discutent : un grand mince, et un homme de petite taille et corpulent, présenté comme un intellectuel. Le premier s'adresse au second : « J'ai beaucoup entendu parler de toi, mais je ne t'avais jamais vu. » Et le petit homme de lettres répond d'un air narquois : « Quant à moi, je t'avais déjà vu, mais je n'avais jamais entendu parler de toi » (voir fig. 12). L'autodérision dont fait preuve la rédaction au travers de cette plaisanterie relèverait de l'anecdote si elle n'était pas révélatrice d'un profond dysfonctionnement. Comme le suggère la plaisanterie, si les professionnels du domaine de la culture, de la littérature, de la presse et de la science, faisaient beaucoup parler d'eux, ils n'étaient toutefois pas parvenus à des résultats probants.

Leurs frustrations face au manque de volonté de la part des « autorités compétentes » de développer ces domaines, de même que l'attitude ouvertement hostile de la rédaction d'*al-Ḥāṣid* à l'égard de la politique d'al-Hāshimī, marquent une profonde rupture avec les sphères étatiques et laissent supposer que la relation harmonieuse que les hommes de lettres juifs et l'État avaient autrefois connue s'était dégradée. La diminution d'articles et de dépêches concernant la famille royale indique, par exemple, qu'une distance s'était instaurée avec la monarchie hachémite. Chaque année, les premières pages

---

166 Le premier numéro parut le 17 août 1930. Zāhida Ibrāhīm, *Index des périodiques et revues irakiens (1869-1978)* (*Dalīl al-jarāʾid wa-l-majallāt al-ʿirāqiyya* [*1869-1978*]), op. cit., p. 150.

167 « À quand l'essor de la production littéraire irakienne ? » (« Matā yazdahir al-taʾlīf al-ʿirāqī ? »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 18 juin 1936, p. 1.

168 « Chasse tes soucis avec un sourire » (« Uṭrud humūmaka bi ibtisāma »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 30 avril 1936, p. 68.

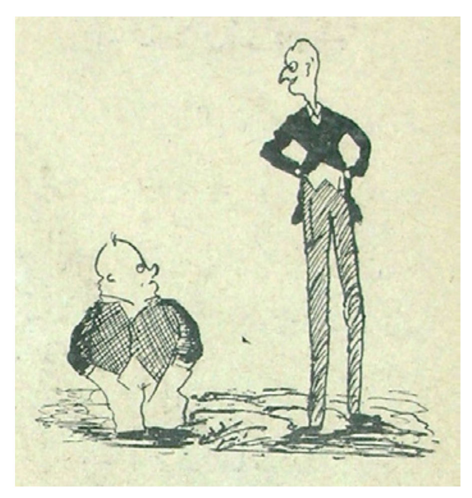


FIGURE 12 *Illustration de la rubrique « Chasse tes soucis avec un sourire »*, al-Ḥāṣid, *Bagdad, 30 avril 1936.*



FIGURE 13 *Illustration de la rubrique « Chasse tes soucis avec un sourire »*, al-Ḥāṣid, *Bagdad, 30 avril 1936.*

du numéro de la deuxième semaine de septembre – date du couronnement de Ghāzī – étaient dédiées au monarque[169], mais en dehors de ces célébrations, la famille royale n'était que rarement mentionnée.

Ce n'était plus les intentions des intellectuels ou des jeunes gens et jeunes femmes de lettres qui étaient mises en doute, mais bien celles des politiciens qui semblaient tout faire pour saboter le rayonnement culturel du pays.

169 À titre d'exemple : « Hymne au roi Ghāzī » (« Nashīd jalālat al-malik Ghāzī »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 10 septembre 1936 ; « Loyauté du peuple envers son roi bien-aimé » (« Wilā' al-sha'b li malīkihi al-maḥbūb »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 9 septembre 1937.

L'éditorial du numéro consacré à la visite de Rufāʾīl Buṭṭī en prison, est à ce titre particulièrement éloquent[170]. L'article dénonce la confusion entre le crime politique et le crime « de droit commun » (*al-jarīma al-ʿādiyya*), différenciés par la plupart des Codes pénaux modernes. Le Code pénal appliqué à Bagdad et inspiré du droit indien, explique-t-il, continuait à négliger cette distinction fondamentale. Les criminels politiques étaient donc emprisonnés dans les mêmes cellules que les autres criminels, mais cette situation devait changer, selon lui : « Prendrez-vous en compte ces remarques à propos du nouveau Code pénal, chers et respectés députés, ou préférez-vous conserver le *statu quo*[171] ? » Le premier citoyen concerné par l'accusation de crime politique est à l'évidence l'intellectuel, qui exprime ouvertement ses opinions et risque ainsi l'incarcération.

En raison des obstacles rencontrés, la rédaction s'efforça de fédérer les intellectuels autour d'un objectif commun : faire entendre leurs voix en dehors des réseaux de patronage tenus par l'élite politique. Elle chercha dans un premier temps à démontrer au jeune public que, contrairement aux idées reçues, les jeunes gens pouvaient espérer s'épanouir intellectuellement ailleurs que dans la fonction publique. La rédaction déplorait le fait que la jeunesse cultivée, éduquée, et fraîchement diplômée, parte aussitôt à la recherche d'un poste dans la fonction publique :

> Voulons-nous vraiment que ces jeunes s'agglutinent devant les portes des ministères, et gobent leurs promesses de postes de misère, qui ne sont en réalité qu'une prison étroite pour les grands esprits[172] ?

Tous les termes élogieux employés pour désigner l'intellectuel ; « éduqué » (*al-mutaʿallim*), « intellectuel » (*al-muthaqqaf*) ou encore « bien élevé » (*al-muhadhdhab*), servent ici à valoriser les compétences des jeunes diplômés et à rappeler le prestige social auquel ils pouvaient aspirer en exerçant une profession liée à la presse ou à la culture. Alors que les jeunes juifs étaient, quelques années plus tôt encore, encouragés à travailler dans la fonction publique, dirigée par les Britanniques, cette dépendance économique et

170 « Une heure dans une prison de Bagdad en compagnie de notre collègue Rufāʾīl Buṭṭī » (« Sāʿa fī sijn Baghdād maʿa al-zamīl al-ustādh Rufāʾīl Buṭṭī »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 11 décembre 1930.

171 « Criminels politiques » (« Al-Mujrimūn al-siyāsiyyūn »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 11 décembre 1930, p. 1.

172 « Que se passera-t-il après les examens ? » (« Mādhā baʿd al-imtiḥānāt ? »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 17 juin 1937, p. 1.

intellectuelle envers l'État était désormais ouvertement désapprouvée par les partisans d'une presse d'opinion, dont l'avantage majeur est l'indépendance.

Alors que pendant la période mandataire, on pensait que la *Nahḍa* culturelle et politique était sur le point de rayonner, on s'interrogeait désormais sur les raisons pour lesquelles le pays continuait à stagner, malgré les efforts constants des intellectuels. Dans la ligne éditoriale d'*al-Miṣbāḥ* entre 1924 et 1929, partant du constat qu'un véritable essor scientifique, littéraire et culturel devait encore voir le jour en Irak, la rédaction avait pour mission de remédier à un vide culturel en invitant les jeunes gens et les jeunes femmes de lettres à s'exprimer, en vers ou en prose, dans les pages de la revue. Les journalistes comme les poètes identifiaient généralement une ère d'oppression et d'obscurantisme ennemie du progrès d'une part, et une ère de liberté et de raison, au cours de laquelle la *Nahḍa* pouvait avoir lieu, d'autre part. Mais l'identité des acteurs demeurait relativement floue. Dans le cas d'*al-Ḥāṣid* au contraire, les ennemis de la *Nahḍa* étaient parfaitement reconnaissables. Tout d'abord, la culture égyptienne et, dans une certaine mesure, la culture syrienne, empêchaient l'essor d'une production écrite proprement irakienne. Mais les véritables obstacles n'étaient pas les autres productions culturelles arabes. Les « autorités compétentes », à savoir l'État, étaient les vrais responsables, car ils maintenaient la société irakienne dans cet état d'inertie. On assiste donc à une profonde politisation du discours sur la *Nahḍa* inédite au cours de la décennie précédente. Pour illustrer ce tournant, Fā'iq Buṭṭī reprend l'image – employée par un journaliste d'*al-Bilād* – d'un livre dont on tournerait les pages : « La première page de l'histoire de notre *Nahḍa*, qui se situe en 1920, a été tournée[173] », pour laisser la place à un second chapitre. Grâce aux acquis de cette presse pionnière, un nouveau discours plus politisé et plus partisan pouvait dès lors voir le jour.

3 Critique du colonialisme, du nazisme et du fascisme

> Le juge : « C'est la dixième fois que tu es accusé de vol à la tire sur un compatriote. »
> Le voleur : « C'est un principe, Monsieur . . . Je ne vole pas les étrangers, car je boycotte la marchandise étrangère »[174].

173 « Nous avons pris notre indépendance » (« Akhadhnā al-istiqlāl »), *Al-Bilād*, Bagdad, 3 mai 1941.

174 « Chasse tes soucis avec un sourire » (« Uṭrud humūmaka bi ibtisāma »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 30 avril 1936, p. 68.

Cette boutade, rapportée dans la rubrique « Chasse tes soucis avec un sourire », qui avait pour but de commenter l'actualité par une plaisanterie et une image (voir fig. 13) illustre avec humour le rapport ambigu qu'entretenaient les intellectuels avec l'étranger. Elle dévoile en particulier la profonde méfiance envers une ingérence culturelle, politique et commerciale extérieure. Mais qui donc est « l'étranger » dont il est question ici, et quelles sont les conséquences de son ingérence sur la société irakienne, aux yeux de ces intellectuels ?

Le 31 décembre 1936, la rédaction d'*al-Ḥāṣid* publia la reproduction d'une caricature réalisée pour le compte de l'hebdomadaire suisse *Nebelspalter*, célèbre pour ses caricatures et ses positions critiques sur le nazisme et le communisme, en particulier depuis que la politique éditoriale avait changé sous l'influence du graphiste et rédacteur Carl Böckli (Bö) dès 1927 (voir fig. 14)[175]. La caricature, intitulée « L'ange de la paix sur le modèle de l'année 1936 », met en scène un ange portant un masque à gaz, debout sur un tank et la tête ceinte d'une auréole sur laquelle est inscrit « Pax 1936 », en latin. Armé de toutes parts de sabres et de fusils, l'ange tend un branchage vers l'avant, vraisemblablement un rameau d'olivier, dont le feuillage est recouvert d'armes semblables à des cocktails Molotov. La juxtaposition d'éléments en lien sémantique avec la paix (l'ange, ses ailes et le rameau d'olivier) et d'autres symbolisant la guerre (le tank, le fusil, les ailes en forme de sabres et les cocktails Molotov) appuie le contraste saisissant du double discours face à la guerre. Reproduit dans *al-Ḥāṣid*, la caricature servait à mettre le lecteur en garde contre la menace que représentait pour l'Irak une politique européenne incohérente[176].

Sur cette question précisément, la rédaction donna la parole à Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī. Il s'exprima dans un article intitulé « La voie du progrès », sur les moyens par lesquels l'Irak pouvait espérer atteindre le progrès, en dénonçant l'attitude de certains intellectuels aveuglément favorables aux réformes occidentales :

> « Il faut imiter l'Occident […]. » De telles paroles, entre la fin du siècle dernier et le début de celui-ci, étaient considérées comme celles d'une élite éclairée et réformiste […]. Ceci car le monde occidental semblait alors […] avoir un objectif commun, […] parvenir à la démocratie grâce au nationalisme […] Mais les choses ont changé depuis, le monde occidental n'a plus de but commun. […]. Si le constitutionnalisme et la

175 Bruno Knobel, « Nebelspalter », Thomas Fuchs, « Carl Böckli », *Dictionnaire historique de la Suisse*, www.hls-dhs-dss.ch (consulté le 19 août 2015).

176 *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 31 décembre 1936.

> démocratie continuent à être au cœur des espoirs de tous dans certains pays, la dictature domine tout dans d'autres pays[177].

Lionel Smith, inspecteur général britannique rattaché au ministère de l'Éducation irakien critiqua les méthodes d'al-Ḥuṣrī, à qui il reprochait son attitude trop pro-occidentale en matière d'éducation. Smith estimait en effet que les méthodes pédagogiques en usage en Occident ne pouvaient être appliquées telles quelles en Irak et qu'il convenait d'y apporter quelques modifications[178]. La citation qu'al-Ḥuṣrī place en exergue : « Il faut imiter l'Occident », fonctionne donc ici moins comme un règlement de comptes avec ses opposants politiques qu'un repentir de ses propres actions politiques passées. Constatant qu'un changement radical était en train de s'opérer dans l'attitude autrefois confiante des Orientaux à l'égard de l'Occident, il tire la conclusion suivante : il faut se détacher de l'influence européenne. Il compare les nations orientales à une caravane perdue dans le désert :

> L'exemple des nations orientales « en retard de la civilisation mondiale moderne » est à l'image d'un voyageur, endormi, qui a raté la caravane. À son réveil, il réalise que la caravane s'est divisée et que chaque partie a pris une direction différente. Il ne sait pas où aller. Quand un penseur dit aujourd'hui « suivons l'exemple de l'Occident », [...] la direction que les nations en retard doivent prendre n'est plus aussi claire qu'auparavant et doit être réexaminée en profondeur[179].

Dans le même numéro, Shāʾūl dresse un portrait particulièrement sombre de la situation européenne dans « Lutte continue pour assurer la sécurité collective », où il analyse la période écoulée depuis la fin de la Première Guerre mondiale :

177 Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī, « La voie du progrès » (« Ittijāh al-taqaddum »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 30 avril 1936, p. 10.

178 Muḥammad Riḍāʾ al-Shabībī, « Au service de l'éducation, méthodes conflictuelles entre al-Ḥuṣrī et Smith » (« Fī sabīl al-tarbiyya wa-l-taʿlīm : manāhij mutaʿāriḍa bayna l-Ḥuṣrī wa Smīth »), *Al-Zamān*, Bagdad, 9 décembre 1945. Muḥammad Riḍāʾ al-Shabībī (1889-1956) était un poète et homme d'État chiite originaire de Najaf. Il occupa la position de ministre de l'Éducation à plusieurs reprises entre 1924 et 1941.

179 Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī, « La voie du progrès » (« Ittijāh al-taqaddum »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 30 avril 1936, p. 10.

> Une fois la Grande Guerre terminée, [...] et les larmes séchées [...], on a tourné la page pour entrer dans une ère de paix, de tranquillité et de bien-être ! Est-ce vraiment le cas ? La réponse à cette question n'est pas bien compliquée. En effet, les dix-sept dernières années n'ont été ni tranquilles ni paisibles[180].

La question rhétorique trahit ici l'amertume laissée par les désillusions d'après-guerre. Si la période comprise entre 1918 et 1936, date de son article, était en apparence un temps de paix, il s'agissait pour lui d'une nouvelle guerre : « L'homme est passé d'une Grande Guerre à une autre guerre [...] ; une guerre de conférences, de traités, et d'accords d'après-guerre[181]. » Et il précise : les accords de Locarno, signés le 16 octobre 1925 entre la France, l'Allemagne, la Belgique, l'Italie, la Pologne, la Tchécoslovaquie et la Grande-Bretagne, se sont révélés être un échec. En effet, après s'être retiré de la Société des Nations en octobre 1933, Hitler annonça le réarmement de l'Allemagne en mars 1935 et réoccupa la Rhénanie le 7 mars 1936, mettant fin aux accords de Locarno[182]. D'après Shā'ūl, les négociations manquées créèrent des inégalités à l'échelle internationale qui, à leur tour, alimentèrent la frustration et la colère :

> Certains États sont devenus agressifs, d'autres impuissants, certains se sont enrichis, d'autres appauvris. [...] Progressivement, des voix contestataires se sont élevées contre des traités de paix injustes. Tel État est sorti abattu de la Grande Guerre et a murmuré : « La vengeance viendra » [...][183].

Cette allusion à peine dissimulée à l'Allemagne révèle l'inquiétude du journaliste. Rappelons qu'Adolf Hitler avait été nommé chancelier d'Allemagne trois ans auparavant et que les lois de Nüremberg furent signées moins d'une année plus tôt. Cependant, si l'argument qu'avance Shā'ūl cherche certes à éveiller la conscience du lecteur à la menace allemande, il s'efforce surtout d'identifier les auteurs de la faute : les États sortis victorieux de la guerre, et plus particulièrement la Grande-Bretagne, qui avait engagé les négociations aboutissant

180 Anwar Shā'ūl, « Lutte continue pour assurer la sécurité collective » (« Al-Niḍāl al-mustamirr fī sabīl ta'mīn al-salāma al-ijtimāʿiyya »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 30 avril 1936, p. 22.

181 Ibid.

182 Jon Jacobson, *Locarno Diplomacy, Germany and the West (1925-1929)*, Princeton, Princeton University Press, 1972, p. 366.

183 Anwar Shā'ūl, « Lutte continue pour assurer la sécurité collective » (« Al-Niḍāl al-mustamirr fī sabīl ta'mīn al-salāma al-ijtimāʿiyya »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 30 avril 1936, p. 22.

aux accords de Locarno[184]. L'auteur juif considère donc la menace allemande comme un résultat direct de la politique britannique d'humiliation, et cherche ainsi à attirer l'attention du lecteur sur l'hypocrisie d'une puissance supposément en paix, mais qui prépare en réalité la guerre.

Il continue en critiquant ouvertement la notion de « sécurité collective ». Il souligne la contradiction inhérente à la vision officielle, véhiculée par les médias, selon laquelle les traités d'après-guerre garantissaient la paix à l'échelle internationale, alors qu'ils ne poursuivaient selon lui qu'un seul but, assurer la sécurité militaire de la Grande-Bretagne :

> On lit sur toutes les lèvres et dans tous les journaux « paix mondiale » et « sécurité collective » [...]. Mais qu'est-ce que la « sécurité collective » [...] ? Peut-on véritablement la garantir ? Il est communément admis [...] que la paix mondiale règne [...] et qu'il est impossible de s'imaginer un État qui puisse chercher la guerre [...]. S'il en est ainsi et si tout le monde réclame « la sécurité collective », pourquoi craindre une guerre[185] ?

Il convient enfin d'observer que Shāʾūl ne nomme qu'une seule de ces nombreuses « conférences [*muʾtamarāt*], traités, et accords [*muʿāhadāt*] d'après-guerre[186] ». On peut donc envisager que d'autres accords sont ici également incriminés, à une échelle plus régionale, comme la conférence de San Remo (*al-muʾtamar*) ou encore le traité anglo-irakien (*al-muʿāhada*). Si ce dernier point relève de l'hypothèse, il n'en demeure pas moins que Shāʾūl met en garde contre l'effet néfaste que pourrait causer une politique en apparence pacifique menée par la Grande-Bretagne. Non remise de l'humiliation subie pendant la Première Guerre, l'Allemagne devait accepter à contre-cœur le concept de « sécurité collective », qui profitait principalement aux Britanniques et aux Français, et accentuait plus encore leur domination militaire, politique et économique, du moins jusqu'au jour où « la vengeance viendrait ».

Les articles de Shāʾūl et d'al-Ḥuṣrī traitent tous les deux de l'avenir de la « sécurité collective » profondément menacée de l'Europe, ainsi que du destin de l'Irak si un conflit venait à éclater. L'allégorie de la caravane d'al-Ḥuṣrī est valable pour Shāʾūl également : si l'Europe continuait à se diviser, que pouvait

---

184 Anne-Claire de Gayffier-Bonneville, *Sécurité et coopération militaire en Europe (1919-1955)*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 22-25.

185 Anwar Shāʾūl, « Lutte continue pour assurer la sécurité collective » (« Al-Niḍāl al-mustamirr fī sabīl ta'mīn al-salāma al-ijtimāʿiyya »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 30 avril 1936, p. 22.

186 Ibid.



FIGURE 14 *Caricature de l'hebdomadaire* Nebelspalter, *reproduite dans* al-Ḥāṣid, *Bagdad, 31 décembre 1936.*

faire l'Orient pour éviter de succomber, compte tenu de sa dépendance économique et politique à l'égard de l'Europe ? Une nouvelle expression pour désigner les intellectuels fit alors son apparition chez Shā'ūl et chez Ḥuṣrī, précisément pour répondre à cette question : les « leaders de la pensée » (*qādat al-fikr*). Pour al-Ḥuṣrī en particulier, « l'heure est grave pour les leaders de la pensée en Orient[187] ». Sans doute en écho à son article, Shā'ūl utilise également cette expression pour évoquer la responsabilité des hommes de lettres[188]. C'est par conséquent dans un climat de suspicion et de méfiance à l'égard de la politique européenne envers le Moyen-Orient que les deux intellectuels invitent leurs confrères à se détacher de la dépendance politique européenne, pour *mener* (*qāda*) leur nouveau combat.

En littérature, la question de l'influence néfaste de l'Europe est traitée de manière plus allégorique. Dans sa nouvelle *La Veuve*, Yaʿqūb Balbūl relate l'histoire d'Anīsa, une femme qui vient de perdre son mari. La famille vit dans un quartier de classe moyenne de type occidental nouvellement installé à l'est de Bāb al-sharqī, situé au sud-est de la vieille ville. Après le décès de son mari, un désespoir immense s'empare de cette veuve qui nourrit des pensées suicidaires. Son fils aîné la frappe régulièrement et elle craint de ne pouvoir jamais marier sa fille, qu'elle ne trouve pas assez belle. Sombrant dans le désespoir, elle décide enfin de mettre fin à ses jours, abandonnant ses trois enfants. Dans ces pages, c'est à travers l'histoire urbaine que Balbūl formule une critique de l'européanisation de Bagdad. Il commence par décrire en détails la demeure de la veuve, personnage central de la nouvelle, qui vit en compagnie de ses trois enfants :

187 Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī, « La voie du progrès » (« Ittijāh al-taqaddum »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 30 avril 1936, p. 10.

188 Anwar Shā'ūl, « Lutte continue pour assurer la sécurité collective » (« Al-Niḍāl al-mustamirr fī sabīl ta'mīn al-salāma al-ijtimāʿiyya »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 30 avril 1936, p. 22.

> Anīsa [...] vivait dans une petite maison modeste, construite en brique sèche, à deux niveaux, séparés par une couche de plâtre. Cette vieille bâtisse de mauvaise qualité était située sur la rive gauche du Tigre. Ces quinze ou vingt demeures, qui avaient été construites en dehors de Bāb al-sharqī, étaient un modèle d'architecture moderne [...][189].

Ce quartier, autrefois appelé Bustān al-khass (« Jardin de laitues »), en référence aux laitues qui y poussaient, se transforma radicalement entre 1926 et 1931. La palmeraie à l'est de Bāb al-sharqī devint le quartier résidentiel des familles de la classe moyenne – parmi lesquelles on comptait beaucoup de familles juives – qui cherchaient alors à fuir l'étroitesse et la vétusté des rues des quartiers traditionnels. La *Building and Road Law* de 1935, qui prévoyait d'élargir les voies d'accès, de construire des maisons en milieu de parcelle et de faire progressivement disparaître le *ḥawsh* au profit de jardins extérieurs taillés à même la palmeraie, contribua à la modernisation des villes irakiennes et à l'abandon de l'urbanisme traditionnel[190].

L'habitat que Balbūl décrit ici semble correspondre au type « néotraditionnel » de cette nouvelle architecture, étape intermédiaire entre la maison traditionnelle à cour centrale et *shanāshīl* et le pavillon avec jardin[191]. Pour beaucoup signe positif de progrès, de modernité et de multiculturalisme, l'image qu'en dépeint Balbūl est, à l'inverse, remarquablement négative. Il dresse en effet un portrait particulièrement sombre de ce nouveau phénomène urbain :

> Naguère – c'est-à-dire il y a huit ou dix ans environ –, on appelait ces maisons des palais. Aujourd'hui, leur heure de gloire est passée [...]. Ces maisons sont devenues une torture pour les passants et défigurent le paysage de la rue. Mais leurs propriétaires se vantent de leur maison et de toutes leurs richesses. Anīsa habitait une de ces maisons, car feu son mari était un riche commerçant[192].

Ces maisons et ce quartier revêtent chez Balbūl une fonction symbolique. Les jardins soignés, les arbres taillés à la perfection et ces maisons en apparence luxueuses sont en parfaite adéquation avec les valeurs superficielles de leurs

189 Yaʿqūb Balbūl, *La Veuve* (*Al-Armala*), in *Première Braise* (*Al-jamra al-ūlā*), op. cit., p. 68.

190 Caecilia Pieri, *Bagdad Arts Déco. Architectures de brique* (*1920-1950*), Forcalquier, L'Archange Minotaure, 2008, p. 50.

191 Caecilia Pieri, *Bagdad. La construction d'une capitale moderne, 1914-1960*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2015, p. 85-86.

192 Yaʿqūb Balbūl, *La Veuve* (*Al-Armala*), op. cit., p. 68.

résidents aux prétentions « modernes » et occidentalisées. À l'image de cette bâtisse tombée en décrépitude huit ans seulement après sa construction, la mère au foyer comblée tombe du jour au lendemain dans une terrible dépression qui la pousse à se suicider. Ce « modèle d'architecture moderne[193] » incarne donc une européanisation futile et fragile, contraire aux valeurs simples mais sûres des traditions irakiennes, à l'image des constructions du vieux quartier. La critique de Balbūl sert à condamner les pratiques d'une modernité occidentale adoptée aveuglément par une classe moyenne qui court à sa perte.

Dans la nouvelle *La Vision*, le narrateur rapporte une rencontre avec l'un de ses amis qui a fait un rêve prémonitoire. Dans ce songe, une femme lui annonce que sa sœur est morte. Celle-ci aurait exprimé en vain le souhait de parler à son frère avant de mourir. À son réveil, il cherche à tout prix à quitter al-Hilla où il vit, pour se rendre à Bagdad et s'assurer de la santé de sa sœur. Mais comme ses collègues l'en dissuadent, il attend encore un jour avant de partir. Le lendemain, il est à nouveau retardé, car la bienséance l'oblige à rester célébrer avec ses collègues la naissance d'un enfant. Le surlendemain, un accident retarde ensuite le convoi, puis lorsqu'il arrive enfin chez sa sœur, il revit, mot pour mot, son songe : une femme lui annonce la mort de sa sœur, qui, peu avant de mourir, avait exprimé le souhait de lui parler. Arrivé trop tard, celui-ci ne peut pas prendre connaissance du message qu'elle souhaitait lui adresser.

Il y a une tension très forte autour de la question suivante : est-il légitime d'interpréter les rêves comme des visions du futur, ou alors faut-il rejeter la nature prémonitoire des songes, « qui ne sont que le fruit de notre imagination intérieure » pour ne s'en tenir qu'à la réalité palpable, à l'instar du narrateur, qui se montre profondément sceptique à l'égard de cette croyance populaire ? « Le don de prophéties n'appartient qu'aux prophètes ! » s'exclame-t-il avec ironie en début de récit, alors que le songeur affirme en guise de conclusion : « Le rêve s'est réalisé, exactement comme je l'avais vu en songe… » À l'avant-dernière page du texte, lorsque le narrateur apprend que sa sœur est réellement morte, on comprend que le rêve peut véritablement être prémonitoire, et ce, malgré les efforts réitérés du rêveur pour transformer le cours des choses. Il est ainsi contraint de voir le destin de sa sœur être scellé sous ses yeux, sans qu'aucune intercession soit possible. Tous ces incidents qui le retardent, conclut-il avec certitude, « devaient arriver, pour que tout ce qu'[il a] vu dans [sa] vision se réalise ». L'individu a beau lutter contre son destin, il en demeure prisonnier, et c'est précisément dans cette perspective que la vertu divinatoire du rêve prend tout son sens. En choisissant de comprendre la réalité à travers le rêve, Balbūl

193 Ibid.

suggère que la nature prémonitoire du rêve, tout comme la fiction, « n'est pas chose impossible »[194].

Parallèlement à l'*explosion romantique* qui se diffusa principalement en Égypte et auprès des écrivains du *mahjar*, un courant plus minoritaire, dit des *kuttāb al-ruʾyā* (« écrivains de visions ») connut un certain succès en Irak, plus particulièrement. Pour se distancier d'une littérature que les auteurs irakiens considéraient trop empreinte de valeurs occidentales, ceux-ci puisèrent dans la littérature folklorique arabo-islamique les outils d'expression narrative nécessaires à la construction d'une littérature propre. Le style *ruʾyā* s'inscrivait en effet dans la lignée d'un courant littéraire arabe attesté au VIIIe siècle déjà, et qui attribuait au rêve des vertus divinatoires[195]. Le courant fut ravivé par Maʿrūf al-Ruṣāfī, lorsqu'en 1909 il publia dans le trihebdomadaire *Baghdād* une traduction du turc vers l'arabe d'une *ruʾyā*. Le contenu de ces visions, qui ont généralement lieu pendant le sommeil, se révèle être vrai à la fin de l'histoire – *al-ruyʾā al-ṣādiqa* – d'après le titre d'une nouvelle de ʿAṭāʾ Amīn[196].

Enfin, dans la nouvelle *Le Retour*, le lecteur suit dans un premier temps la seconde partie de la vie de Joseph Adam à Athènes. À quarante-cinq ans, il s'aperçoit que sa vie est un échec ; il a raté son mariage avec Lydia, une femme volage qui n'a d'intérêt que pour sa fortune, et l'exil d'Irak, sa terre natale, lui est insoutenable. L'usage de l'*analepse*[197] permet ensuite d'introduire un nouvel ordre temporel, celui de son enfance à Bagdad. Né en 1890 dans une famille de la classe moyenne, Yūsuf Adham exprime très tôt le désir de voyager. En 1910, il part vivre chez son oncle à Istanbul, où il passe du bon temps et oublie sa famille. Contraint de rentrer à la mort de sa mère, son père lui annonce ses fiançailles avec Samīra, sa cousine. Jeune épouse dévouée, elle lui donne un fils, Samīr, et Yūsuf oublie peu à peu la vie en métropole. Mais quelque temps après il accepte la position que son oncle lui offre à Athènes. Installé en Grèce, il oublie à nouveau sa famille, rencontre sa future femme, Lydia, et change de nom ; il s'appelle désormais Joseph Adam. Mais sa femme le méprise, car elle considère qu'en tant qu'Arabe il n'appartient pas à la même race (*al-jins*) qu'elle. Cette fois en procédant par *prolepse*, le narrateur revient au Joseph

---

194 Yaʿqūb Balbūl, *La Vision* (*Al-Ruʾyā*), in *Première Braise* (*Al-jamra al-ūlā*), op. cit., p. 128 ; 133.

195 Wiebke Walther, « Folklore », *Encyclopedia of Arabic Literature*, op. cit., vol. 1, p. 235-236.

196 ʿAbd al-Ilāh Aḥmad, *Émergence et développement de la nouvelle en Irak* (*1907-1938*) (*Nash'at al-qiṣṣa wa taṭawwuruhā fī l-ʿIrāq* [*1907-1938*]), op. cit., p. 318-323.

197 L'*analepse* est une figure de style qui consiste à interrompre le temps du récit pour évoquer un événement antérieur. La *prolepse* permet au contraire de mettre en scène un événement survenu postérieurement, et enfin l'*anachronie* désigne une discordance temporelle au sein d'un récit. Gérard Genette, *Figures III*, op. cit., p. 82.

Adam dépité du début, qui se décide enfin, après maintes hésitations, à quitter sa femme. Il lui écrit une longue lettre, dans laquelle il explique que, lorsqu'elle lira ces lignes, il aura déjà retrouvé son « pays chéri, l'Irak » emportant toute sa fortune[198].

Dans cette nouvelle, Balbūl choisit de mettre en scène la dualité entre Orient et Occident. À travers l'espace et le temps d'abord, en établissant une *anachronie* entre les ordres spatio-temporels irakien et grec. En Irak, grâce aux valeurs familiales, le protagoniste mène une vie simple et sereine, alors qu'en Grèce, rongé par la jalousie et plongé dans la luxure, son état psychique se détériore jour après jour. La dissonance entre ces deux ordres spatio-temporels provoque une tension très forte, qui balance à l'évidence du côté irakien. Balbūl joue aussi subtilement avec l'identité des personnages. Il oppose la femme arabe modeste, fidèle et loyale, Samīra, qui symbolise les valeurs authentiques de la patrie, à Lydia, la femme occidentale, superficielle, volage et cupide, qui incarne la décadence des valeurs occidentales, pour opposer l'authenticité nationale à l'interventionnisme colonial[199].

On retrouve cet usage anthropomorphique de la dualité Orient-Occident dans *La Chute ou le Crime passionnel*. Nāhida, la belle jeune femme éduquée, qui personnifie les valeurs occidentales intégrées par les familles de classe moyenne, porte un prénom très sensuel, puisque *Nāhida* signifie « jeune femme avec de belles formes ». Définie par son incontestable beauté physique, elle incarne la superficialité des mœurs légères véhiculées par un mode de vie occidental. La jeune domestique porte quant à elle un nom qui valorise la terre fertile d'Irak, *Nāranja*, « l'orange amère », fruit naturel extrait du sol irakien. Ici aussi, Nāranja est le seul personnage du triangle amoureux qui rappelle les valeurs simples et authentiques de l'Irak. Balbūl oppose enfin clairement la dignité de son peuple à l'ambitieux et « odieux joug colonial » :

> Il se souvenait de ce qu'il avait lu à propos de son pays, à savoir qu'il s'était développé et libéré de l'odieux joug colonial [*al-istiʿmārī*]. Il était devenu un royaume indépendant, dirigé par des Arabes purs[200].

---

198 Yaʿqūb Balbūl, *Le Retour* (*Al-ʿAwda*), in *Première Braise* (*Al-jamra al-ūlā*), op. cit., p. 150.

199 Orit Bashkin, « Iraqi Women, Jewish Men and Global Noises in Two Texts by Ya'qub Balbul », in Clara Roman-Odio, Marta Sierra (éd.), *Transnational Borderlands in Women's Global Networks : The Making of Cultural Resistance*, New York, Palgrave, 2011, p. 119-140.

200 Yaʿqūb Balbūl, *Le Retour* (*Al-ʿAwda*), op. cit., p. 146.

Le colonialisme britannique

Entre la fin de l'année 1929 et 1930, le pays connut une suite de crises politiques graves qui allaient affecter la population irakienne dans son ensemble et enflammer la critique, qui se déchirerait à propos des choix politiques du gouvernement, dans ses relations avec l'extérieur. En 1929, le haut-commissaire britannique basé à Bagdad, le général Gilbert Clayton, après avoir succédé à sir Henry Dobbs en début d'année, mourut subitement d'une crise cardiaque en septembre, comme on l'a vu plus haut. Un mois plus tard seulement, le Premier ministre ʿAbd al-Muḥsin al-Saʿdūn se suicida chez lui, laissant une lettre à son fils. D'après les rapports du haut-commissaire par intérim sir Hubert Young, la traduction de la lettre par les journalistes, du turc vers l'arabe, fut délibérément altérée pour rendre les Britanniques responsables de son acte, avant d'être publiée dans la presse irakienne (notamment dans *al-ʿĀlam al-ʿarabī*), éveillant la colère des Irakiens[201]. Enfin, si les clauses du traité anglo-irakien, signé par Nūrī al-Saʿīd le 30 juin 1930 prévoyaient de donner toute responsabilité militaire d'ordre interne au roi et promettaient l'indépendance du pays, l'Irak accordait en retour à l'armée britannique le droit de faire usage de toutes les bases militaires en cas de guerre, et les RAF conservaient deux bases sur sol irakien (al-Ḥabbāniyya et al-Shuʿayba). La très mauvaise réception du traité au sein des différentes couches de la société irakienne et des différents milieux politiques donna naissance à une forte alliance d'opposition profondément hétéroclite, mais qui rassemblait les figures majeures de l'opposition. Le Parti de la fraternité nationale (Ḥizb al-ikhāʾ al-waṭanī) fut formé en 1930 par Jaʿfar Abū Timman et Yāsīn al-Hāshimī, mais aussi Rashīd ʿĀlī al-Gaylānī, Ḥikmat Sulaymān et Kāmil al-Chādirchī[202]. Dans ce climat de fortes tensions, les Britanniques étaient considérés comme les premiers responsables de la crise en Irak, leurs activités politiques qualifiées de « coloniales » (*al-istiʿmārī*) et leur présence d'« occupation » (*iḥtilāl*).

Cette irritation exprimée à l'égard des Britanniques résonna aussi au sein de la communauté juive. Anwar Shāʾūl s'en prit au général Gilbert Clayton, connu pour son hostilité envers les juifs, pour avoir notamment alimenté le débat sur un supposé complot judéo-maçonnique à l'origine de la victoire du CUP en 1908[203]. Dans la forme comme dans le contenu, la lettre ouverte que le

---

201 Sir Hubert Young au secrétaire d'État aux colonies, Baghdad, 20 novembre 1929 (CO 730/150/5, PRO).

202 Elie Kedourie, « Political Parties in the Arab World », in *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, op. cit., p. 46.

203 Elie Kedourie, « Young Turks, Freemasons and Jews », art. cité, p. 93.

rédacteur en chef d'*al-Ḥāṣid* lui adressa en mars 1929 s'inscrit dans la tradition irakienne d'une solide rhétorique antibritannique, née lors de la révolution de 1920 :

> À Votre Excellence sir Gilbert Clayton, [...] j'aurais souhaité vous entretenir des vraies réclamations de l'Irak, [...] de la rage d'espoir qui sommeille dans l'âme de tous les Irakiens [...]. J'aurais souhaité vous informer que l'« Irak en long et en large, le Tigre et l'Euphrate, ainsi que ses palmeraies », réclame l'unité nationale [...]. Les jeunes et les moins jeunes, les nomades et les sédentaires, tous veulent l'indépendance totale [...]. Cependant, *al-Ḥāṣid* est littéraire, Votre Excellence, et les lois sur la presse ne me le permettent pas [...][204].

La revendication d'une « indépendance totale » (*al-istiqlāl al-tāmm*) était apparue dans la presse irakienne dès l'établissement de l'État[205]. En 1921, ʿAbd al-Laṭīf al-Fallāḥī utilisait déjà l'expression dans *al-Fallāḥ*[206]. *Al-Dijla* déclarait également : « Notre objectif est d'obtenir l'indépendance totale pour notre pays. » (*Istiqlāl al-bilād istiqlālan tāmman*)[207]. En outre, les principaux acteurs bagdadiens de la révolution de 1920, Jaʿfar Abū Timman et Muḥammad Mahdī al-Baṣīr, publièrent le 2 août 1922 le premier numéro du périodique *al-Ḥizb al-waṭanī*, du nom de leur parti politique, connu pour être l'un des plus virulents opposants à la politique mandataire. L'éditorial précisait :

> Notre objectif est de conserver l'indépendance totale de l'Irak, dans ses frontières naturelles [...] et d'éveiller la conscience nationale pour conserver l'unité nationale[208].

Les thématiques abordées dans cet article sont très proches de celles que Shāʾūl évoque dans sa lettre à Clayton : le désir d'indépendance totale pour l'Irak (*Istiqlāl al-ʿIrāq al-tāmm*) avant tout. Ensuite, les « frontières naturelles », allusion aux frontières de l'État prévu par le gouvernement mandataire, trouvent

---

204 Anwar Shāʾūl, « À Votre Excellence sir Gilbert Clayton » (« Ilā fakhāmat al-sir Jilbirt Klaytun »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 7 mars 1929.

205 Rufāʾīl Buṭṭī, *La Presse en Irak* (*Al-Ṣiḥāfa fī l-ʿIrāq*), op. cit., p. 80-81.

206 *Al-Fallāḥ*, Bagdad, 20 juin 1921. Propriétaire : ʿAbd al-Laṭīf al-Fallāḥī. Le premier numéro parut le 20 juin 1921 et parut pour la dernière fois le 22 janvier 1922.

207 *Al-Dijla*, Bagdad, 21 juin 1921. Propriétaire : Dāwud al-Saʿdī et rédacteur en chef : Rashīd al-Hāshimī. Le premier numéro parut le 25 juin 1921 et disparut après trois ans.

208 *Al-Ḥizb al-waṭanī*, Bagdad, 2 août 1922.

écho dans la formule de Shāʾūl « l'Irak, en long et en large[209] ». Et enfin, les deux évoquent l'importance de préserver l'« unité nationale » (*al-waḥda al-waṭaniyya*).

Dans la forme, nous trouvons également des similitudes frappantes avec un article publié à Najaf dans *al-Furāt* et signé par Muḥammad Bāqir al-Shabībī le 17 septembre 1920. Le périodique, dont al-Shabībī était lui-même le propriétaire et rédacteur en chef, acquit très rapidement le statut de porte-parole de la révolution à Najaf et était distribué dans les grandes villes irakiennes, dans le Hejaz et à Damas, où Fayṣal Ier recevait personnellement un numéro. Son programme consistait à condamner les méfaits de la politique mandataire et adopta à ce titre un ton très provocateur. Dans cet article, al-Shabībī lance un appel au « représentant de l'État anglais » (*Yā mumaththil al-dawla al-inkliziyya*) :

> Ne vous en faites pas, ô représentant de l'État anglais, la nation dont l'âme a péri sera présente lorsque l'Histoire vous jugera et déterminera qui est le criminel [...]. En conclusion, nous rappelons que « la nation ne souhaite que l'indépendance totale de l'Irak, au sein des frontières connues [...][210] ».

Shāʾūl utilise la même structure : le vocatif *yā* suivi d'une formule, telle que « Ô, Votre Excellence le nouveau représentant » (*Yā fakhāmat al-ʿamīd al-jadīd*), semblable à la formule d'al-Shabībī « Ô représentant de l'État anglais ». Shāʾūl reconnaît enfin arriver très « en retard par rapport à [s]es confrères journalistes à Bagdad », soit les acteurs de la révolution de 1920, dont il imite délibérément le style, et ce dans une perspective profondément anticoloniale.

En outre, *al-Nahḍa al-ʿirāqiyya*, un quotidien d'opposition à la politique mandataire fondé en août 1927, critiquait ouvertement et régulièrement les négociations qui aboutirent au traité anglo-irakien et, en raison de ses positions antigouvernementales jugées trop prononcées, dut fermer ses portes deux ans après son lancement[211]. Avant de disparaître, la rédaction invita toutefois Anwar Shāʾūl à s'exprimer dans les pages du quotidien le 11 mai 1928. Il composa une nouvelle intitulée *Entre réalité et imaginaire* (*Bayna l-wāqiʿ wa-l-khayāl*), une fiction mettant en scène une session du Parlement irakien sur la

209 Formule inspirée d'un vers composé par le poète Ibn al-Qaysarānī (1056-1113).

210 *Al-Furāt*, Najaf, 17 septembre 1920.

211 Le comité rédactionnel reprit ses activités en 1930 en publiant le quotidien *Ṣawt al-ʿIrāq*. Zāhida Ibrāhīm, *Index des périodiques et revues irakiens (1869-1978)* (*Dalīl al-jarāʾid wa-l-majallāt al-ʿirāqiyya [1869-1978]*), op. cit., p. 255.

question d'un potentiel accord entre les Britanniques et le gouvernement irakien. En écho au commentaire de la rédaction, qui insistait sur le fait que « le grand homme de lettres Anwar Efendi Shāʾūl émerveille les foules [. . .] par son imagination débordante[212] » comme pour dissocier clairement son propos de la réalité, l'auteur jouait sur le caractère fictif de l'histoire et des personnages. Cela lui permettait de mettre en lumière les dysfonctionnements d'un système politique qui ne pouvait résister à la pression de ce qu'il baptise le « fantôme colonial » (*ashbāḥ al-istiʿmār*). Dans la nouvelle, les opposants au traité peinent à faire entendre leur voix auprès du président de séance, qui refuse systématiquement de prendre en considération les modifications proposées, et ce malgré les applaudissements répétés de l'audience qui se manifeste lorsque des critiques sont émises à l'égard du traité. Les débats se terminent en bagarre généralisée. Finalement, il s'avère que l'histoire n'est qu'un rêve, où la voix du président de séance se confond avec celle du serviteur de l'auteur, qui tente désespérément de le réveiller.

Une semaine après le suicide du Premier ministre ʿAbd al-Muḥsin al-Saʿdūn, Shāʾūl Ḥaddād s'exprima sur la question dans un éditorial d'*al-Burhān*. S'interrogeant sur « le mobile de son suicide », Ḥaddād évoqua alors le « fusil anglais », pour dénoncer la responsabilité indirecte des Britanniques dans la mort du Premier ministre al-Saʿdūn. Il s'insurge contre l'« apathie » générale face à ce tragique événement :

> « Le fusil anglais » a transpercé le cœur de notre héros tant aimé, et nous restons « immobiles » ? « Le fusil anglais » a déchiqueté les entrailles du « père de la nation [*al-umma*] », et « ses enfants » restent « calmes » ? « Le fusil anglais » a atteint l'Irak à la tête, et le corps ne devrait pas bouger ? [. . .] J'attendais de votre part des manifestations, [. . .] pour montrer à la Société des Nations les séquelles du mandat néfaste[213].

Enfin, dans une démarche moins politique, mais tout aussi percutante car elle attaquait cette fois l'impérialisme culturel britannique, Shāʾūl Ḥaddād s'insurgea contre une campagne britannique de photographies sur l'Irak, qu'il qualifia de « propagande » dans un article intitulé « Brûlez ces images ». Ces clichés pris par un Britannique montrent des scènes de la vie quotidienne de barbiers, de laitiers, de Bédouins et de danseuses qui reflètent l'imaginaire orientaliste, plutôt que les réalités de la société irakienne :

---

212 *Al-Nahḍa al-ʿirāqiyya*, Bagdad, 11 mai 1928.

213 « Le mobile du suicide » (« Al-Dāfiʿ ilā l-intiḥār »), *Al-Burhān*, Bagdad, 19 novembre 1929, p. 1.

> N'est-ce pas une propagande contre l'Irak […] ? La publication de ces photographies n'est-elle pas clairement une insulte à l'égard de la dignité de nous autres Irakiens [*maʿshar al-ʿirāqiyyīn*][214] ?

Une fois l'indépendance obtenue, l'amertume à l'égard des Britanniques ne sembla pourtant pas se dissiper. Dans un éditorial d'*al-Ḥāṣid* datant du 24 décembre 1936, Shāʾūl soutenait le projet de création d'une radio irakienne. Ce projet permettait, selon lui, de transmettre une meilleure image de l'Irak, qui souffrait d'une très mauvaise réputation dans les médias étrangers, dont il n'hésite pas à qualifier l'attitude de « coloniale » à plusieurs reprises :

> En particulier ces derniers temps, ceux qui ont des intérêts en Irak […] propagent un ensemble de mensonges, de calomnies et d'absurdes propagandes dans certains journaux étrangers et sur certaines stations radio connues pour leur tendance coloniale […] à des fins coloniales[215].

Les Britanniques, cible principale de ces accusations, font de leur côté également allusion à ces tensions entre Irakiens et Britanniques. Deux semaines avant la parution de l'article, l'ambassade britannique à Bagdad faisait parvenir un courrier au Foreign Office à Londres, l'informant des sentiments antibritanniques en Irak :

> It has recently been brought to my notice that many of the text books used in Iraqi Government schools are calculated to poison the minds of the new generation in Iraq against the West generally and against Great Britain in particular, and that there is a tendency […] to lay all the blame for the infirmities of the Iraqi State upon this country and to ignore the existence (and still more the advantages) of the Anglo-Iraqi Treaty of Alliance[216].

Régulièrement, le pédagogue ʿEzra Ḥaddād, dénonçait le colonialisme britannique. À la suite de la crise économique de 1929, le prix des matières premières comme le plomb, le cuivre et l'acier, devenues plus rares, avait augmenté. ʿEzra

214 Shāʾūl Ḥaddād, « Brûlez ces images » (« Hayyā aḥriqū hādhihi al-ṣuwar »), *Al-Burhān*, Bagdad, 10 décembre 1929, p. 1.

215 Anwar Shāʾūl, « Une station de radio irakienne : les objectifs à atteindre » (« Maḥaṭṭat al-idhāʿa al-ʿirāqiyya wa-l-ghāyāt allatī yajib an tastahdifahā »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 24 décembre 1936, p. 1.

216 G. W. Rendel, pour l'ambassade britannique, au Foreign Office, Bagdad, 9 décembre 1937 (FO 141/660/12, 399/2/37, PRO).

Ḥaddād commenta alors : Les « nations coloniales, comme la Grande-Bretagne, la France et l'Amérique » s'empressèrent de s'en emparer, « pour satisfaire les besoins de l'armée et des partenaires de grosses industries » :

> L'Irak a depuis toujours été la cible des expéditions militaires et des colons, car l'Irak est une des régions les plus riches en matières premières, comme le pétrole, le coton et les céréales. Mais elle en est privée[217].

Ailleurs, dans un article intitulé « Le colonel Leachman », ʿEzra Ḥaddād tentait de déconstruire un mythe, très répandu dans les milieux britanniques aussi bien qu'irakiens, faisant de l'officier de l'armée britannique T. E. Lawrence, ou Lawrence d'Arabie, un héros de la révolte arabe. Il affirme que celui-ci, plutôt que d'assister les Arabes dans leur lutte contre la tyrannie ottomane comme le prétend la légende, se contentait en réalité de « pavaner auprès des Bédouins, avec ses magnifiques vêtements arabes, distribuant sans compter de l'argent à droite et à gauche [...]. Il n'était qu'un Anglo-Saxon déguisé en Arabe[218] ». À l'inverse, le colonel Leachman, alors méconnu de tous, aurait compris le véritable sens de la vie bédouine et aurait entretenu des contacts personnels avec les tribus. En minimisant le rôle du célèbre officier britannique et, par extension, des Britanniques en général, il propose d'établir un nouveau discours historique valorisant plutôt le rôle des Arabes. Comme dans la critique de la « propagande » photographique britannique contre la dignité des Arabes, on assiste ici à un rejet du discours culturel de la puissance dite « coloniale » sur la population locale, en préservant son *domaine intérieur*[219].

Nazisme et fascisme

Une certaine presse nationaliste, comme *al-Istiqlāl* et *al-ʿĀlam al-ʿarabī*, s'efforçait de souligner l'alliance naturelle entre les peuples allemand et irakien contre la politique coloniale de la Grande-Bretagne. Dénonçant le rapport de dépendance envers les marchés extérieurs établis par le système colonial, cette presse croyait au rôle salvateur que pouvait jouer l'Allemagne dans l'échiquier politique irakien et considérait les idéologies nazie et fasciste en particulier,

---

217 ʿEzra Ḥaddād, « Répartition des colonies et des matières premières » (« Tawzīʿ al-mustaʿmarāt wa-l-mawādd al-awwaliyya »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 29 avril 1937, p. 71.

218 ʿEzra Ḥaddād, « Le colonel Leachman » (« Al-Kūlūnīl Lijman »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 30 avril 1936, p. 30-31.

219 Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments : Colonial and Postcolonial Histories*, op. cit., p. 5-6.

comme des modèles d'autonomie économique[220]. Cette presse emporta ainsi une grande partie de l'opinion publique irakienne, lasse de l'ingérence britannique récurrente sur l'économie de leur pays et dans les affaires de l'État, en particulier depuis le renouvellement du traité anglo-irakien en 1930.

Hostile à ce discours, la politique d'*al-Ḥāṣid* était fondée sur des valeurs démocratiques, laïques, opposées au fascisme et au nazisme, et « au service du peuple » :

> Si la presse littéraire souhaite encourager les principes humains [...], la liberté, la démocratie [...], est-ce possible de le faire, sans condamner les systèmes nazi et fasciste [...] ? Nous luttons contre toute forme de communautarisme, de race ou de religion [...], nous défendons les libertés du peuple, et la vraie démocratie [...][221].

La rédaction s'efforçait en particulier de déconstruire les rhétoriques nazie et fasciste, en faisant de l'Allemagne et de l'Italie la cible des plus vives critiques sur la question du colonialisme. S'inspirant de dépêches récoltées dans la presse étrangère, le rédacteur en chef cite Hitler et d'autres membres du parti nazi, pour dénoncer les projets coloniaux de l'Allemagne, dans un numéro paru le 4 novembre 1937 :

> « Nous voulons récupérer les colonies qu'on nous a volées » [...] « Les Allemands ne seront pas satisfaits tant que le Reich n'aura pas récupéré ses colonies. » [...] « Si le Reich ne récupère pas ses colonies, l'Europe est condamnée à une fin tragique ». En d'autres termes, l'Europe est menacée de guerre si elle ne rend pas à l'Allemagne ses colonies[222].

En Allemagne, le révisionnisme colonial, déjà en vogue pendant la république de Weimar, puis plus largement popularisé pendant le IIIe Reich, ne connut d'abord pas un grand succès auprès des masses, malgré la formation de nombreuses associations de promotion de l'« idée coloniale », sous l'égide du *Koloniale Reichsarbeitsgemeinschaft*. Dès 1933, les autorités redoublèrent d'efforts pour contrer les accusations émises par les Alliés lors du traité de

220 Peter Wien, *Iraqi Arab Nationalism, Authoritarian, Totalitarian and pro-Fascist Inclinations (1932-1941)*, op. cit., p. 56-68.

221 « Le propriétaire d'*al-Ḥāṣid* présente son projet » (« Ṣāḥib *al-Ḥāṣid* yaʿriḍ khiṭṭatahu »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 17 décembre 1936, p. 1.

222 « L'Allemagne réclame ses colonies » (« Almānyā tuṭālib bi-l-istiʿmārāt »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 4 novembre 1937, p. 5.

Versailles contre l'Allemagne, déclarée incapable de gérer ses colonies. Dans cette perspective, l'ancien gouverneur d'Afrique orientale allemande, Heinrich Schnee, élabora le concept de *koloniale Schuldlüge*, « mensonges de culpabilité coloniale », allusion aux « mensonges de guerre », également adressé aux forces alliées[223]. Sur le plan culturel, le *Deutsche Afrika Schau*, une exposition itinérante sous la forme de représentations théâtrales jouées par des acteurs africains et soutenu par le ministère des Affaires étrangères, incarne parfaitement la volonté de reconquête de l'opinion publique sur la question coloniale[224]. Hitler n'accordait à l'origine que peu d'importance aux colonies d'outre-mer, car il estimait que l'Allemagne ne devait ainsi pas faire face aux mouvements de libération nationale et aux guerres locales[225]. La reconquête coloniale par l'Allemagne du IIIe Reich figurait par conséquent parmi les priorités du parti nazi parce que Hitler souhaitait populariser un discours sur l'humiliation subie par l'Allemagne, et non pas pour des raisons de stratégie géopolitique et économique[226].

Ce discours stratégique selon lequel l'Allemagne devait récupérer les colonies dont elle aurait été spoliée explique le ton particulièrement alarmiste de l'article d'*al-Ḥāṣid*, qui précise que « les milieux bien informés pensent que les réclamations abusives de l'Allemagne s'intensifient à mesure que la crise économique y fait rage[227] ». De même, ʿEzra Ḥaddād retrace l'historique des colonies allemandes et les circonstances dans lesquelles l'Allemagne les avait perdues. Il ne cache pas ses préoccupations sur la question, en insistant sur le rôle déterminant que devait jouer la diplomatie britannique, censée rencontrer une délégation allemande[228]. En somme, plus l'Allemagne était humiliée, plus son désir de conquête coloniale s'intensifiait. La rédaction, qui s'en inquiétait, l'avait bien compris.

---

223 Suzann Lewerenz, « Colonial Revisionism », in Prem Poddar *et alii* (éd.), *A Historical Companion to Postcolonial Literatures : Continental Europe and its Empires*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2008, p. 224-225.

224 Elisa von Joeden-Forgey, « Race Power in Postcolonial Germany, The German Africa Show and the National Socialist State, 1935-1940 », in Eric Ames *et alii* (éd.), *Germany's Colonial Pasts*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005, p. 167-188.

225 Shelley Baranowski, *Nazi Empire : German Colonialism and Imperialism from Bismarck to Hitler*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 146-148.

226 Woodruff D. Smith, *The Ideological Origins of Nazi Imperialism*, New York, Oxford University Press, 1989, p. 249.

227 « L'Allemagne réclame ses colonies » (« Almānyā tuṭālib bi-l-istiʿmārāt »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 4 novembre 1937, p. 5.

228 ʿEzra Ḥaddād, « L'affaire des anciennes colonies allemandes » (« Qaḍiyyat al-mustaʿmarāt al-almāniyya al-sābiqa »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 18 novembre 1937, p. 2-4 ; 21.

Shā'ūl insistait par ailleurs sur l'étroite collaboration entre l'Allemagne et l'Italie :

> L'Italie appuie le gouvernement allemand, [...] et il semble que Mussolini et Hitler s'entraideront pour « régler leurs comptes » avec tous les États auxquels leurs projets s'opposent[229].

Dans le cas italien, la stratégie de discrédit associant fascisme et impérialisme avait plus de poids encore, pour deux raisons. Tout d'abord, l'Italie avait une histoire coloniale dans le monde arabe (Libye), auquel les Irakiens pouvaient s'identifier. Ensuite, le colonialisme italien était un problème très actuel, puisque l'Éthiopie fut occupée en 1936. L'expression la plus aboutie de cette rhétorique contre le fascisme à des fins anticoloniales fut la publication du poème « La pucelle d'Éthiopie » d'Anwar Shā'ūl, en hommage à la « Jeanne d'Arc éthiopienne[230] ». Cette jeune femme, devenue célèbre en raison de son acte de résistance contre les troupes de l'armée italienne, incarnait à la fois la lutte contre le fascisme et la lutte anticoloniale. En évoquant l'occupation de l'Éthiopie par les troupes de Mussolini, il rappelle que l'Italie, en plus d'avoir étouffé la démocratie, s'était elle aussi rendue *coupable de colonialisme* en Éthiopie. La rhétorique italienne fasciste vantait en effet les avantages de la colonisation pour la présenter comme une mission modernisatrice, offrant aux populations indigènes les moyens de se libérer de l'esclavagisme, du retard scientifique et du chaos[231]. Dans le poème, les efforts que déploie Shā'ūl pour contrer un tel discours colonial est flagrant :

> *La « pucelle d'Éthiopie » est protégée par Dieu, car elle a entendu l'appel de sa patrie agressée.*
> *Elle s'est empressée, alors que la mort planait sur elle, de protéger son peuple.*
> *Elle s'est confrontée à la guerre avec foi, dévouement et soif d'indépendance.* [...]
> *Ils lui ont dit : « Ta couleur foncée est inférieure* [...] *»*

229 « L'Allemagne réclame ses colonies » (« Almānyā tuṭālib bi-l-isti'mārāt »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 4 novembre 1937, p. 5.

230 Anwar Shā'ūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 216.

231 Ruth Ben-Ghiat, *Fascist Modernities, Italy* (1922-1945), Berkeley, University of California Press, 2001, p. 126.

> *Ils lui ont dit : « Nous sommes venus vous civiliser et rendre le peuple heureux. »* […] *Elle leur a cloué le bec avec ces mots électriques* :
> *« Vos paroles sont de miel mais vos actes sont du poison. »* […]
> *Elle s'est battue pour sa patrie bien aimée,* […] *elle s'est battue pour le droit* […] *et pour la justice* […][232].

Dans un argumentaire plus direct, par lequel ʿEzra Ḥaddād se propose de réfléchir sur les éléments qui ont contribué à la formation de l'Empire italien, il déplore l'indifférence générale où est laissé le destin de l'Éthiopie, dévastée par l'occupation italienne dans le seul but de satisfaire ses convoitises impériales : « L'histoire a enterré son passé dans les ténèbres de l'oubli et de l'indifférence. » La stratégie discursive de ʿEzra Ḥaddād est, *mutatis mutandis*, identique aux motifs littéraires utilisés par Shāʾūl dans sa « Pucelle d'Éthiopie » : l'Italie, en tant que puissance coloniale, justifie son offensive sur l'Afrique, en se targuant d'y amener la voix de la civilisation, de la science et de la culture, à un peuple victime de son ignorance et de son retard technologique et scientifique. Mais ce n'est que pour mieux dissimuler la violence de sa démarche : « C'est à coup de mitraillettes et de bombes à gaz que l'Italie a amené la culture européenne en Ethiopie »[233], lance ʿEzra Ḥaddād à son lecteur.

Enfin, un journaliste anonyme « de tendance démocrate » approfondit également cet argument dans un article intitulé « Le fascisme ». S'inspirant de la pensée du journaliste britannique Brailsford[234], il examine l'idéologie fasciste pour mettre en lumière ses inconséquences :

> Mussolini déclare que « le fascisme considère l'expansion impériale – le colonialisme – comme la véritable manifestation de l'impérialisme ». […] Posons-nous donc la question : qu'est-ce que le fascisme a réalisé dans le monde ? Il lui a donné l'un des meilleurs exemples de colonialisme infâme, en privant le peuple éthiopien de sa liberté et en condamnant ses loyaux dirigeants[235].

Le quotidien *Ṣawt al-ahālī* axait également sa ligne éditoriale sur les dangers du fascisme et du nazisme. Dans la rhétorique d'*al-Ḥāṣid*, tout comme dans

---

232 Retranscription in Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 218-219. La date exacte de parution est inconnue.

233 ʿEzra Ḥaddād, « Comment l'Italie a-t-elle construit son empire ? » (« Kayfa shayyadat Īṭālyā imbrāṭūriyyatahā ? »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 20 mai 1937, p. 6.

234 Henry Noel Brailsford (1873-1958).

235 « Le fascisme » (« Al-Fāshistiyya »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 29 avril 1937, p. 62-63.

celle d'*al-Ahālī*, la question des colonialismes italien et allemand était aussi centrale que l'était le colonialisme britannique. Dans leur politique éditoriale, faire la lumière sur les dangers de l'impérialisme et de l'occupation (*al-iḥtilāl*) allemands et italiens permettait de discréditer les partisans d'un rapprochement avec le IIIe Reich, qui basaient leur argument sur l'idée que « l'ennemi de ton ennemi est ton ami[236] ». Du point de vue culturel en particulier, les mêmes stratégies discursives étaient en effet mobilisées pour manifester le rejet du colonialisme, qu'il soit britannique, allemand ou italien. Ces rédactions visaient à ébranler l'image idéalisée des modèles économiques et politiques allemands et italiens qui constituaient, aussi, une menace potentiellement coloniale pour le pays. La récurrence des termes « colonial » (*al-istiʿmār*) et « occupation » (*al-iḥtilāl*), cette fois attribués aux puissances allemande et italienne – et non plus seulement aux Britanniques – témoigne en effet de cette stratégie discursive[237].

4 Vers une panarabisation des discours

Le coup d'État de 1936 eut des répercussions sans précédent sur la formation d'une identité collective en Irak, car les deux principaux courants concernés par la mémoire historique irakienne, les courants irakiste et panarabe, se confrontèrent pour la première fois politiquement. Kedourie identifie les deux communautés de discours en question à travers les deux groupes politiques qui les incarnaient alors : l'Association de réforme populaire (dépendante d'al-Ahālī) et le club al-Muthannā[238]. Pour les partisans du coup d'État de 1936, le problème de l'Irak et de ses frontières figurait au centre des préoccupations. Dans cette perspective, le gouvernement signa un traité le 8 juillet 1937 avec la Turquie, l'Afghanistan et l'Iran, au château de Saʿd Ābād à Téhéran, dans le but d'assurer les frontières irakiennes et de se rapprocher de ses voisins non arabes. L'abandon d'une partie du Shaṭṭ al-ʿArab à l'Iran dans le cadre de ce traité provoqua toutefois l'ire de l'élite politique hostile au nouveau gouvernement et de l'opinion publique, qui lui reprochaient de négliger ses relations

---

236 Ulrike Freitag, Israel Gershoni, « The Politics of Memory. The Necessity for Historical Investigation into Arab Responses to Fascism and Nazism », *Geschichte und Gesellschaft*, vol. 37, no 3, 2011, p. 320.

237 Voir à ce propos Aline Schlaepfer, « When Antifascism Meets Anti-Colonialism: Modern Jewish Intellectuals in Baghdad », in Laura Robson (éd.), *Minorities and the Modern Arab World : New Perspectives*, New York, Syracuse University Press, 2016 (à paraître).

238 Elie Kedourie, *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, op. cit., p. 47.

avec le monde arabe, au profit de négociations territoriales avec l'Iran[239]. Dans une allocution radiophonique le 5 novembre 1936, le ministre des Finances Jaʿfar Abū Timman ne fit aucune référence aux aspirations nationales arabes et son message fut par conséquent très mal reçu dans la presse sympathisante d'une unité arabe, comme *al-Istiqlāl*, qui en prit ombrage dès le lendemain dans son éditorial[240]. Ce pied de nez aux États arabes fut perçu comme un affront direct à leur souveraineté et cristallisa plus encore le fossé entre les communautés de discours irakiste et panarabe de même que leur mémoire historique respective.

Au sein de la rédaction d'*al-Ḥāṣid* – alliée discrète mais assumée d'*al-Ahālī* – le discours irakiste fut à l'évidence très bien reçu. Une semaine avant que les États en question ne parviennent à un accord, Shāʾūl affirmait, enthousiaste : « L'Irak et l'Iran entretiennent une relation de bon voisinage. C'est pourquoi il est absolument nécessaire que les deux États unissent leurs efforts dans la perspective d'une coopération sérieuse[241]. » Lorsque le traité fut signé, ʿEzra Ḥaddād commenta à son tour : « Une nouvelle page de l'histoire du Proche-Orient se tourne. » Pour expliquer ce choix politique, Ḥaddād valorisait les vertus du traité de Saʿd Ābād dans une perspective à la fois patriotique et anticoloniale. Dans une subtile analyse de ses tenants et aboutissants, celui-ci exposa les raisons pour lesquelles ce traité était indispensable pour la sécurité des Irakiens, face à l'avenir incertain du pays. Faisant état des tensions croissantes en Europe, il plaida en faveur d'un renforcement des relations économiques et politiques avec les voisins « de cette région paisible et bénie de l'Asie[242] ». Selon lui, cette stratégie permettait de se parer contre de nouvelles « ambitions coloniales » sur le Proche-Orient. En effet, de la même manière que les traités d'après-guerre n'avaient pas empêché le sac de l'Éthiopie par les Italiens, argumente-t-il, l'entrée de l'Irak à la Société des Nations ne semblait pas avoir calmé les ambitions d'autres puissances coloniales. Il invitait ainsi son lecteur à se tourner, avec lui, vers les États asiatiques, puisque l'Europe n'était pas parvenue à prouver sa loyauté envers l'Irak. De plus, ce rapprochement était souhaitable à ses yeux pour des raisons de stratégie territoriale : la Turquie jouissait

239 Charles Tripp, *A History of Iraq*, op. cit., p. 86-91.

240 *Al-Istiqlāl*, Bagdad, 6 novembre 1936 ; cité par Majid Khadduri, *Independent Iraq (1932-1958) : A Study in Iraqi Politics*, op. cit., p. 94-96.

241 « L'Irak et l'Iran collaborent dans le domaine de la politique extérieure » (« Al-ʿIrāq wa-l-Īrān yaʿmalān mushtarikan fī ḥaql al-siyāsa al-khārijiyya »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 1er juillet 1937, p. 1.

242 ʿEzra Ḥaddād, « La signature de l'accord de Saʿd Ābād » (« Al-Tawqīʿ ʿalā ittifāqiyyat Saʿd Ābād »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 15 juillet 1937, p. 2-3.

d'une situation géographique idéale par rapport à la Méditerranée, l'Iran d'un accès à la mer Caspienne ainsi qu'au golfe de Basra[243], et l'Afghanistan d'une ouverture sur l'Inde par le nord.

Yaʿqūb Balbūl, pour sa part, use très précisément de la langue arabe pour définir la collectivité irakienne. Alors que plus tôt, le sentiment d'appartenance se définissait principalement par la nation – grâce à l'emploi des deux termes génériques *al-umma* et *al-waṭan* –, Balbūl introduisait, cette fois, un vocabulaire bien plus riche, avec des termes comme « mentalité » (*al-nafsiyya*), « univers » (*al-muḥīṭa*), ou encore « pensée » (*al-tafkīr*) et « dispositions » (*al-nazaʿāt*)[244].

Toutefois, si le coup d'État de 1936 offrit pour la première fois une véritable visibilité publique au nationalisme irakiste, sa gloire fut de si courte durée et la réception des clauses du traité de Saʿd Ābād si mauvaise que la communauté du discours irakiste perdit très vite le monopole. De plus, face à ses opposants panarabes qui furent bien plus efficaces dans la mobilisation d'une mémoire historique propre, ainsi que le démontre Eric Davis, les membres d'al-Ahālī, trop préoccupés par des questions sociales, négligèrent à l'inverse d'établir une mémoire historique irakiste populaire en accord avec leurs revendications politiques régionalistes. Ils peinèrent ainsi à imposer leur propre vision de la société dans l'opinion publique irakienne[245]. Par conséquent, malgré la profonde sympathie des juifs pour la cause irakiste, l'influence qu'exerça sur eux l'omniprésence du discours panarabe dans la sphère publique irakienne ne saurait être négligée.

Dans *Le Retour*, Yaʿqūb Balbūl introduisit la notion d'arabité. En parlant du personnage central de la nouvelle, un Irakien nommé Yūsuf Adham et exilé à Athènes, il écrit : « Il était de la race des Arabes ». Puis, à propos des dirigeants du royaume hachémite irakien, celui-ci parle d'« Arabes purs ». Et enfin, sur la naissance et l'origine de Yūsuf, il écrit : « Ah... était-il en train d'oublier ? Pouvait-il oublier qu'il était Arabe d'origine et de naissance ? »[246]. L'arabité résulte ici d'un lien du sang transmis par l'origine et la naissance. L'identité des personnages de Balbūl est par conséquent plurielle. Elle consiste d'une

243 Le choix du terme « golfe de Basra » est révélateur. Il s'agit de l'ouverture sur le golfe Persique, communément appelée *Shaṭṭ al-ʿArab*, littéralement « côte des Arabes », en arabe, et « rivière d'Arvand » (*Ārvāndrūd*) en persan. Le choix d'un terme neutre permettait à la rédaction d'*al-Ḥāṣid* d'éviter toute prise de position claire.

244 Yaʿqūb Balbūl, *Première Braise* (*Al-jamra al-ūlā*), op. cit., p. 4-6.

245 Eric Davis, *Memories of State, Politics, History, and Collective Identity in Modern Iraq*, op. cit., p. 53-68.

246 Yaʿqūb Balbūl, *Le Retour* (*Al-ʿAwda*), op. cit., p. 137 ; 144 ; 146.

part en une appartenance territoriale et culturelle de la « mentalité » et de l'« univers » déterminés par les traditions et les coutumes irakiennes. D'autre part, elle repose sur un lien de sang, défini comme arabe. La coexistence de ces deux notions témoigne ici de l'importance de la concomitance idéologique entre un patriotisme territorial (*al-waṭaniyya*) et un nationalisme panarabe (*al-qawmiyya*). En effet, malgré son attachement sincère au discours irakiste sur la base de l'importance qu'il accordait à « la mentalité » et à « l'univers » proprement irakiens, Balbūl affirmait le 21 juillet 1938 dans *al-Akhbār* que les juifs de la nouvelle génération étaient les plus fervents défenseurs de la cause panarabe[247].

Dès avant le coup d'État, la rédaction d'*al-Ḥāṣid* faisait régulièrement usage d'une terminologie typiquement panarabe. Quelques mois avant que les révoltes n'éclatent dans les grandes villes palestiniennes en avril 1936, un éditorial d'*al-Ḥāṣid* titrait : « L'Irak vient au secours de la Palestine ».

> C'est une lutte acharnée qui se tient aujourd'hui entre les Arabes d'un côté, les sionistes et le gouvernement du mandat de l'autre. [...] Le sang coule et les prisons se remplissent. Les Arabes se battent [...] dans le but de faire valoir leurs droits légitimes, que la politique coloniale ne prend pas en considération[248].

La rédaction identifie ici deux camps : les sionistes et les Britanniques d'un côté, et les Arabes, qui se battent contre l'entreprise coloniale (*al-istiʿmāriyya*), de l'autre. D'après lui, les juifs d'Irak ne se rangent pas du côté des sionistes :

> Beaucoup de juifs dans le monde, et surtout les juifs arabes, ne partagent pas le désir et les rêves des politiciens sionistes. [...] Il n'y a rien de mal à ce que tout Irakien se montre généreux envers le Comité [pour la défense de la Palestine], puisque c'est notre devoir, à nous les Arabes, de ne pas oublier la Palestine, notre sœur, qui ne parvient pas à panser ses plaies ensanglantées[249].

La même année, ʿEzra Ḥaddād affirmait ailleurs, dans *al-Bilād* : « Nous sommes Arabes avant d'être juifs[250] ». Le processus linguistique consistant à substan-

---

247 Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq : 3 000 Years of History and Culture*, op. cit., p. 219.

248 « L'Irak répond à l'appel au secours de la Palestine » (« Al-ʿIraq yulabbī istighāthat Filasṭīn »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 21 mai 1936, p. 1.

249 Ibid.

250 Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq : 3 000 Years of History and Culture*, op. cit., p. 219.

tiver le terme « arabe » lorsqu'on évoque les Arabes de Palestine (*al-ʿArab*), ou tout citoyen appartenant à la communauté des Arabes (*maʿshar al-ʿArab*), de même que l'emploi de la locution « juifs arabes » (*al-yahūd al-ʿarab*) pour désigner les citoyens juifs des États arabes, sont typiques de la terminologie panarabe. Enfin, l'hommage rendu au Comité pour la défense de la Palestine indique l'importance du groupe dans la sphère publique irakienne à cette période.

À l'occasion du Jour de la nahḍa (*yawm al-nahḍa*), *al-Ḥāṣid*, en première page du numéro paru le 14 octobre 1937, rendit hommage à la grande révolte de 1916 qui avait permis aux Arabes de retrouver leur fierté perdue aux mains de prétendus « alliés qui n'avaient pas tenu leurs promesses ». Aux yeux de la rédaction, la célébration de cette victoire était indispensable pour raviver chaque année la gloire retrouvée de la communauté des Arabes (*maʿshar al-ʿArab*), grâce au combat du chérif Ḥusayn, pour honorer ses héros et pour fédérer le peuple arabe. Elle saisit également l'occasion pour rappeler l'importance de la cause de leur « sœur, la Palestine », divisée, terrorisée et maintenue prisonnière, ainsi que la nécessité pour les Arabes de s'unir en vue d'abolir les frontières nationales, « en Irak, en Égypte, en Syrie, dans le Hejaz, au Yémen et ailleurs, et de travailler main dans la main pour défendre les causes de la vertu et de la vérité[251] ». Enfin, nouveauté étonnante, la rédaction emploie l'expression *al-qawmiyya al-ʿarabiyya*, l'expression la plus répandue pour désigner le nationalisme panarabe :

> Oui, l'idée du nationalisme arabe [*al-qawmiyya*] est une idée intemporelle pour laquelle Ḥusayn et Fayṣal [...] ont travaillé et se sont sacrifiés de tout leur cœur. C'est une idée noble et sainte, qui rassemble les espoirs et les gloires de tous les temps[252].

Les célébrations tenues quelques jours plus tôt dans la ville de Bagdad, en l'honneur de la naissance du prophète Muḥammad, le *mawlid al-nabī*, sont rapportées dans *al-Ḥāṣid* le 27 mai 1937[253]. Extrêmement enthousiaste devant cette célébration, le journaliste la décrit de façon tout à fait éloquente :

---

251 « Un jour sacré dans l'histoire des Arabes » (« Yawm agharr fī taʾrīkh al-ʿarab »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 14 octobre 1937, p. 1.

252 « La semaine du nationalisme arabe » (« Usbūʿ al-qawmiyya al-ʿarabiyya »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 24 février 1938, p. 1.

253 Cette date correspond au 16 Rabīʿ al-awwal 1356 du calendrier hégirien, soit quatre jours après la date de naissance du prophète Muḥammad.

> Le glorieux prophète arabe Muḥammad b. ʿAbdallah a apporté le message de la religion musulmane aux Arabes en particulier, et au monde en général. [...] Cette célébration fut une heureuse occasion pour les associations populaires de raviver la fierté arabe en l'honneur du plus noble des Arabes[254].

Le journaliste évoque ici l'anniversaire du « prophète arabe », plutôt que du « prophète de l'islam », et désigne Muḥammad comme « le plus noble des Arabes ». Il énonce ensuite son ascendance familiale, « Muḥammad b. ʿAbdallah », plutôt que son lien avec Dieu, et insiste enfin sur l'importance de cette célébration pour les « Arabes en particulier » plutôt que pour les musulmans. Tous ces éléments sont indicateurs d'une volonté d'arabiser la parole de l'islam, d'une part, et de la séculariser, d'autre part. Le fait de rappeler les origines familiales du prophète s'oppose ici implicitement au rôle privilégié que la tradition sunnite accorde, dans le message coranique, au lien de la foi plutôt qu'à celui du sang.

Certains théoriciens du panarabisme, comme ʿAbd al-Raḥmān al-Bazzāz et Constantin Zurayq, se penchèrent précisément sur cette question[255]. Al-Bazzāz (1913-1973), avocat et fervent défenseur de la cause panarabe, pensait que, « même si l'islam est une religion universelle, il ne fait aucun doute qu'elle fut en premier lieu révélée aux Arabes et qu'elle est, en ce sens, leur religion propre[256] ». Dans cette logique, Muḥammad pouvait être considéré comme le fondateur du nationalisme arabe et l'islam comme une religion alliée des Arabes non musulmans, car elle avait considérablement enrichi le patrimoine culturel commun aux juifs et chrétiens arabes de la *jāhiliyya*, comme les poètes al-Samaw'al b. ʿĀdiyā' et Ḥātim al-Ṭā'ī. Dans cette logique également, le nationaliste arabe devait célébrer l'anniversaire de sa naissance, quelle que soit sa religion, c'est du moins l'interprétation qu'en proposa officiellement le philo-

254 « Célébrations de la naissance du prophète » (« Mahrajānāt al-mawlid al-nabawī »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 27 mai 1937, p. 3.

255 Sylvia Haim, *Arab Nationalism : An Anthology*, op. cit., p. 57-58.

256 ʿAbd al-Raḥmānal-Bazzāz, *L'Islam et le nationalisme arabe* (*Al-Islām wa-l-qawmiyya al-ʿarabiyya*), Bagdad, 1952 ; cité par Sylvia Haim, *Arab Nationalism : An Anthology*, op. cit., p. 55-56. Licencié de la faculté de droit de Bagdad en 1935, ʿAbd al-Raḥmān al-Bazzāz (1913-1973) continua ses études en Angleterre, où il devint avocat. Il est l'auteur de nombreux ouvrages sur la question du panarabisme, parmi lesquels *Ceci est notre nationalisme* (*Hādhihi qawmiyyatunā*) (1955) et *De l'inspiration arabe* (*Min waḥyy al-ʿurūba*) (1960). Meir Baṣrī, *Grands Écrivains de l'Irak contemporain* (*Aʿlām al-adab fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), op. cit., p. 182-185.

sophe chrétien originaire de Damas Constantin Zurayq (1909-2000) en 1938, qui affirmait ainsi, dans une rhétorique très semblable à celle d'*al-Ḥāṣid* :

> Les nationalistes arabes, […] quelles que soient leur religion et leurs croyances, doivent honorer la mémoire de Muḥammad b. ʿAbdallah, prophète de l'islam et unificateur des Arabes [*muwaḥḥid al-ʿarab*], homme de principe et de conviction[257].

Sur la base d'un examen approfondi des éditions du *Programme d'études primaires* imprimées par le ministère de l'Éducation irakien en 1936 et en 1940, Reeva Simon a montré combien l'élite politique irakienne voulait insister sur la nature arabe des hérauts du nationalisme, plutôt que sur leur lien avec l'islam. Alors que dans les manuels scolaires, le nom de Muḥammad apparaissait jusqu'en 1936 accompagné de la formule consacrée « Que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui ! » (*Ṣallā Allah ʿalayhi wa sallam*), le prophète de l'islam fut défini en 1940 comme le fils de ʿAbdallah, en qualité de « maître » des Arabes et non de prophète de l'islam (*Sayyidunā Muḥammad b. ʿAbdallah*)[258]. Cette transformation est ici l'expression d'un tournant important dans la redéfinition de la place de l'islam dans la nation arabe. En adoptant ces changements à la lettre, la rédaction d'*al-Ḥāṣid* affirmait, elle aussi, son adhésion à ces principes de sécularisation et d'arabisation de l'islam.

D'autres occurrences viennent étayer cette hypothèse. La période de fin de Ramadan était pour *al-Ḥāṣid* l'occasion de se réjouir, mais aussi de méditer sur la misère dans « le monde musulman en général, et dans le monde arabe en particulier » dans un éditorial intitulé « Réflexion sur le ʿĪd » : « chez notre sœur la Palestine », « nos frères Arabes », « en Syrie, au Liban et en Égypte ». Il conclut : « Il se peut que cette fête de bon augure annonce les retrouvailles des pays arabes ! » Enfin, dans une formule religieuse neutre en clôture d'éditorial, il souhaite « que Dieu réalise nos espoirs » (*Ḥaqqaq Allah al-āmāl*)[259]. Quelques semaines plus tard, la rédaction alla plus loin encore dans ce sens en ajoutant, pour conclure l'éditorial, le mot « arabe » à la même formule : « Que Dieu réalise les espoirs arabes » (*Ḥaqqaq Allah al-āmāl al-ʿarabiyya*). Enfin, si *al-Ḥāṣid* mentionne encore très brièvement l'islam dans l'éditorial concernant le ramadan examiné ici, le 10 février 1938, à l'occasion de la Grande Fête (ʿĪd

---

257 Constantin Zurayq, *Conscience nationale* (*Al-Waʿy al-qawmī*), op. cit., p. 132.

258 Reeva S. Simon, « The Imposition of a Nationalism on a Non-Nation State : the Case of Iraq During the Interwar Period », in Israel Gershoni, James Jankowski (éd.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, New York, Columbia University Press, 1997, p. 96.

259 « Réflexions sur le *ʿĪd* » (« Khawāṭir fī l-ʿĪd »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 5 décembre 1937, p. 1.

al-aḍḥā), toute référence à la religion islamique ou aux musulmans a disparu. C'est la nation arabe tout entière qui célèbre l'une des fêtes les plus importantes de l'islam, et la rédaction présente ses vœux « au peuple irakien en particulier, et au peuple arabe en général[260] ».

Ces différentes occurrences indiquent que l'islam pouvait être perçu comme un produit, parmi d'autres, de la civilisation arabe. Si la religion fut importante dans la construction de la nation arabe – car elle avait développé et renforcé le lien national –, elle ne fut pas constitutive de celle-ci, car, historiquement, l'arabité avait précédé l'islam. Dans cet argumentaire, c'est la langue, facteur important de communication dans une communauté, qui forme la nation. Pour les minorités non musulmanes, mettre en valeur les éléments préislamiques et non musulmans de la nation arabe leur assurait d'être intégrés à la communauté arabophone. En adoptant cette terminologie, *al-Ḥāṣid* explorait une solution alternative pour intégrer la communauté juive à la communauté de discours panarabe.

Deux personnalités juives qui marquèrent les cercles intellectuels pendant cette période, Menashe Zaʿrūr et Aḥmad (Nisīm) Sūsa, poussèrent la logique plus loin encore : ouvertement, et à plusieurs reprises, ils affichèrent leur sympathie et leur soutien sans réserve pour la cause panarabe. Né à Bagdad en 1901 d'une famille commerçante, Menashe Zaʿrūr fut d'abord employé comme simple typographe. Il devint par la suite rédacteur pour le quotidien *Lughat al-ʿArab* dirigé par le père Anastase le Carmélite, puis pour *al-ʿIrāq* jusqu'en 1934, où il exerçait la fonction de rédacteur en chef par intérim en l'absence de Razzūq Ghannām. Son intense activité journalistique lui valut le surnom de « soldat inconnu de la presse irakienne » de la part de ses collègues Meir Baṣrī et Ibrāhīm Ovadia[261]. S'il est souvent absent des canons historiographiques et anthologiques des juifs d'Irak, il est présenté par Ṣāliḥ Ṭwayg comme le « pionnier » (*al-rāʾid*) du journalisme chez les intellectuels juifs[262]. Parallèlement à sa profession de journaliste, et en raison de son éducation dans une école gouvernementale, il aurait fréquenté, dès les années 1920, des cercles intellectuels uniquement composés de musulmans, qui avaient l'habitude de se rassembler

260 « Tous nos vœux à l'occasion de la Grande Fête » (« Al-Tahānī' bi ʿĪd al-aḍḥā »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 10 février 1938, p. 1.

261 Ibrāhīm Ovadia, *La Musique irakienne, musiciens et musiciennes irakiens, chansons du patrimoine irakien* (*Maʿa al-ghināʾ al-ʿirāqī, muṭribūn wa muṭribāt wa aghānin min al-turāth al-ʿirāqī*), op. cit., p. 19. Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 39.

262 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 49.

dans la mosquée de Ḥaydar Khāna, et auprès desquels il se serait spécialisé dans l'étude de la langue arabe et du *fiqh* islamique[263]. Les *majālis* hebdomadaires qu'il organisait dans les bureaux de la rédaction d'*al-ʿIrāq*, notamment en compagnie de Razzūq Ghannām, étaient notoires.

Rufā'īl Buṭṭī exprima sa suspicion à l'égard de cet homme si proche de musulmans pratiquants, et qui entretenait si peu de relations sociales avec les autres membres de la communauté juive : « Il était juif mais s'était lié d'amitié avec un groupe de musulmans préoccupés par des affaires islamiques. Il était présent à leurs réunions, à leurs clubs et partageait leurs sentiments [...][264]. » Nissim Rejwan dit de lui qu'il était « presque musulman[265] », en ce sens qu'il ne parlait quasiment plus le dialecte bagdadien utilisé par les juifs. Toutefois, sa relation avec les musulmans et l'islam doit moins être définie par son lien avec l'islam qu'avec un panarabisme laïque. Tout d'abord, Menashe Zaʿrūr n'envisageait pas l'islam comme une religion mais comme une civilisation (*al-ḥaḍāra*). Deuxièmement, il aurait entretenu d'excellentes relations avec des personnalités politiques extrêmement influentes dans les milieux panarabes, comme Fāḍil al-Jamālī[266]. Il avait enfin d'excellentes relations avec des clubs et associations panarabes[267], et ses contributions dans la presse en dehors d'Irak, comme en Palestine et au Liban, indiquent que ses relations avec le monde arabe étaient excellentes. Sa profonde inimitié pour les idéologies du groupe al-Ahālī constitue enfin une preuve non négligeable de sa sympathie pour les cercles panarabes[268].

En outre, malgré son engagement en faveur de la Palestine, il était resté parfaitement solidaire de sa communauté. Le 14 juillet 1933, il publia un article dans le quotidien *al-Ṭarīq* intitulé « Les juifs irakiens. Irakiens malgré eux », où il déplorait la méfiance à l'égard des juifs, et les multiples accusations de traîtrise. La loyauté des juifs est aujourd'hui remise en cause, regrettait-il, alors qu'ils ont toujours été les meilleurs et les plus anciens alliés des musulmans, depuis le temps des Abbassides. « La colère des Arabes contre le sionisme en Palestine notre sœur et leurs protestations contre la déclaration Balfour »

263 Entretien anonyme.

264 Rufā'īl Buṭṭī, *Souvenir irakien (1900-1956)* (*Dhākira ʿirāqiyya [1900-1956]*), vol. 1, Damas, Dār al-madā, 2000, p. 156-157 ; cité par Peter Wien, *Iraqi Arab Nationalism, Authoritarian, Totalitarian and pro-Fascist Inclinations (1932-1941)*, op. cit., p. 45-46.

265 Entretien avec Nissim Rejwan, Jérusalem, 23 novembre 2008.

266 Entretien anonyme.

267 Rufā'īl Buṭṭī, *Souvenir irakien (1900-1956)* (*Dhākira ʿirāqiyya [1900-1956]*), op. cit., p. 156-157.

268 Entretien anonyme.

étaient légitimes d'après lui, mais il refusait d'accepter « que les juifs d'Irak paient pour le crime des sionistes européens »[269].

Le recours à la terminologie panarabe est particulièrement saillant chez Aḥmad (Nisīm) Sūsa, qui choisit quant à lui de se convertir à l'islam. Après avoir obtenu son diplôme d'ingénieur civil à l'université américaine de Beyrouth en 1924, il effectua son doctorat en 1930 à l'université Johns Hopkins à Baltimore, où il se convertit à l'islam. Sa conversion devint officielle le 7 novembre 1936, lors d'une cérémonie à l'université d'al-Azhar, où il fut étudiant pendant quelques mois. Mais son choix ne saurait être considéré dans une perspective religieuse uniquement. Tout d'abord, dans le numéro du 28 août 1930 de la revue beyrouthine *al-Aḥrār*, il écrit que les israélites, empreints de l'esprit arabe (*al-rūḥ al-ʿarabī*), appartenaient selon lui à la nation arabe (*al-umma al-ʿarabiyya*). Ils étaient par ailleurs « des arabophones israélites de l'Orient arabe » (*al-nāṭiqūn bi-l-ḍād min isrāʾīlī al-sharq al-ʿarabī*) et des « israélites de naissance » (*isrāʾīlī al-mawlid*), « mais Arabes avant tout ! »[270]. Puis, dans son récit de conversion *Ma route vers l'islam* en 1936, il explique les raisons qui le poussèrent à embrasser l'islam et dévoile la profonde influence que la célèbre figure égyptienne de la révolution de 1919, le chrétien Makram ʿUbayd, exerça sur lui :

> En suivant l'exemple de Makram ʿUbayd qui disait « Je suis chrétien de religion mais musulman de patrie, car qui aime les Arabes aime l'islam », je peux dire que je suis musulman de sentiment et de citoyenneté jusqu'au bout des ongles[271].

Il insiste ici et dans ses Mémoires sur le lien indissociable entre arabité et islam. Alors qu'il était âgé de sept ans, son oncle se convertit à l'islam. Dès ce moment, il ne cessa de se questionner sur la différence entre ses amis musulmans et lui, en tant que juif :

> Cet événement eut une influence considérable sur moi [...] et me causa de l'embarras pendant de longues années. Quelle est la différence entre un musulman et un juif ? Tous mes amis ne sont-ils pas musulmans, je joue avec eux et j'échange des émotions avec eux. Ne sommes-nous pas

---

269 Menashe Zaʿrūr, « Les juifs d'Irak. Irakiens malgré eux » (« *Yahūd al-Irāq. Irāqiyyūn biraghm al-unūf* »), *Al-Ṭarīq*, Bagdad, 14 juillet 1933.

270 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, « La Palestine entre les Arabes et les sionistes » (« Filasṭīn bayna l-ʿarab wa-l-ṣahyūniyyīn »), *Al-Aḥrār*, Beyrouth, 28 août 1930.

271 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Ma route vers l'islam* (*Fī ṭarīqī ilā l-islām*), op. cit., p. 41.

tous Arabes, ne parlons-nous pas tous l'arabe ? Pourquoi alors cette différence entre le musulman et le juif[272] ?

Pour Sūsa, l'islam était intimement lié à la nation arabe : « Pourquoi ces différences alors que nous sommes tous Arabes, fils d'une nation [*al-qawmiyya*] unique[273] ? » Il est frappant de constater en effet qu'avant même que la réforme d'al-Ḥuṣrī sur les attributs de Muḥammad n'entre en vigueur, Sūsa insistait déjà sur l'arabité du prophète de l'islam. Lorsqu'il mentionne celui-ci dans *Ma route vers l'islam*, l'adjectif « arabe » lui est presque toujours assigné : « le prophète arabe Muḥammad » (*al-nabī al-ʿarabī* ou *al-rasūl al-ʿarabī*)[274]. Enfin, le lien d'amitié qui s'était tissé entre Sūsa et Constantin Zurayq, qui invitait les chrétiens à célébrer la naissance de Muḥammad « unificateur des Arabes [*muwaḥḥid al-ʿarab*][275] » à l'université américaine de Beyrouth, au début des années 1920, explique probablement sa position envers l'islam et le prophète Muḥammad.

Autre détail frappant, Sūsa bénéficiait également du soutien de Fāḍil al-Jamālī, tout comme Menashe Zaʿrūr. Il l'avait rencontré et fréquenté à cette même université, et conserva avec celui-ci une correspondance régulière entre 1925 et 1936, notamment sur la question du nationalisme. Fāḍil al-Jamālī le tenait informé des tensions politiques qui agitaient les membres de l'association et qui aboutirent en 1926 à une scission, dont il fut profondément affecté[276]. Alors qu'il était ministre de l'Éducation, al-Jamālī signa la préface de *Ma route vers l'islam* en 1936. Il insistait également sur l'importance de l'arabité de Sūsa (*ʿurūbatuhu*) dans sa démarche vers l'islam[277].

Si la concomitance idéologique entre l'irakisme et l'arabisme constatée pendant la période mandataire demeurait dans les années 1930, elle prit une forme nouvelle. Chacune des terminologies employées était désormais plus facilement identifiable, car elle appartenait à des communautés de discours politiques très distinctes : le discours irakiste, privilégié dans le programme politique d'al-Ahālī et de ses sympathisants d'une part, et le discours panarabe, anticolonial et sympathisant de la cause palestinienne, d'autre part. Mais dans

---

272 Ibid., p. 29.

273 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), op. cit., p. 134.

274 Ibid., p. 77 ; 183.

275 Constantin Zurayq, *Conscience nationale* (*Al-Waʿy al-qawmī*), op. cit., p. 132.

276 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), op. cit., p. 163 ; 177.

277 Fāḍil al-Jamālī, « Le docteur Nisīm Sūsa tel que je l'ai connu » (« Al-Duktūr Nisīm Sūsa kamā ʿaraftuhu »), in Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Ma route vers l'islam* (*Fī ṭarīqī ilā l-islām*), op. cit., p. 5.

les faits, seul le discours que proposait le panarabisme fédérateur de la « communauté des Arabes[278] » (*maʿshar al-ʿarab*) pouvait répondre aux besoins que les Irakiens exprimaient devant la menace occidentale, la communauté de discours irakiste étant trop peu influente.

En apparence paradoxale, l'union laïcisante entre arabisme et islam caractéristique du panarabisme semblait représenter une aubaine pour les membres de la rédaction d'*al-Ḥāṣīd*, pour Yaʿqūb Balbūl et, de manière bien plus flagrante encore, pour Aḥmad (Nisīm) Sūsa et pour Menashe Zaʿrūr. Face à une opinion publique et à une élite politique toujours plus favorables au panarabisme – à travers leur soutien à la Palestine et leur hostilité envers le sionisme –, les intellectuels juifs devaient, eux aussi, redéfinir leur place dans la sphère publique. L'islam séculier et arabisé du panarabisme répondait en ce sens à leurs besoins. C'est pourquoi, lorsque les questions liées au colonialisme – principalement britannique et sioniste – étaient traitées par les intellectuels juifs, la terminologie panarabe était privilégiée. La substantivation du terme *ʿarabī* est donc significative chez Balbūl et dans *al-Ḥāṣīd*, que ce soit pour évoquer les Arabes palestiniens face aux « colons britanniques » et « sionistes » que pour parler des juifs « arabes[279] » d'origine et de naissance (*ʿarabī al-aṣl wa-l-mawlid*)[280]. Cet usage permettait en effet de se désolidariser de l'entreprise sioniste. Enfin, le terme le plus caractéristique de l'imaginaire panarabe pour désigner le nationalisme arabe (*al-qawmiyya*) était employé par Anwar Shāʾūl et Aḥmad (Nisīm) Sūsa, pour désigner l'« idée intemporelle[281] » de la glorieuse civilisation arabe[282].

---

278 « Un jour sacré dans l'histoire des Arabes » (« Yawm agharr fī taʾrīkh al-ʿarab »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 14 octobre 1937, 1.

279 « L'Irak répond à l'appel au secours de la Palestine » (« Al-ʿIraq yulabbī istighāthat Filasṭīn »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 21 mai 1936, p. 1.

280 Yaʿqūb Balbūl, « Le retour » (« Al-ʿAwda »), art. cité, p. 137.

281 « La semaine du nationalisme arabe » (« Usbūʿ al-qawmiyya al-ʿarabiyya »), *Al-Ḥāṣid*, Bagdad, 24 février 1938, p. 1.

282 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), op. cit., p. 134.

CHAPITRE 3

Anciennes et nouvelles allégeances : Le sionisme, le communisme et les partis de gauche (1941-1951)

1 Conséquences du coup d'État de Rashīd ʿĀlī al-Gaylānī (1941) : entre sionisme et communisme

L'implication supposée des Britanniques dans la mort de Ghāzī, qui succomba à un accident de voiture le 3 avril 1939, accentua la polarisation déjà existante entre pro-Britanniques et pro-Allemands. Cette polarisation conduisit à la formation de deux factions : avec Nūrī al-Saʿīd et le régent ʿAbd al-Ilāh, proches des Alliés, d'une part, et Rashīd ʿĀlī al-Gaylānī et quatre officiers de l'armée connus sous le nom de « carré d'Or » (Ṣalāh al-Dīn al-Sabbāgh, Fahmī Saʿīd, Maḥmūd Salmān et Kāmil Shabīb), partisans d'un rapprochement avec l'Allemagne, d'autre part. Malgré les tentatives répétées de restaurer le calme et d'étouffer les rumeurs véhiculées par des tracts imprimés dès le lendemain où les Britanniques étaient accusés de meurtre, ceux-ci furent victimes d'attaques ciblées[1]. À Mossoul, après que le consul britannique eut tenté de s'adresser à la foule en colère rassemblée sous son balcon, certains forcèrent l'entrée et l'abattirent[2]. Les conséquences de cette tension ne tardèrent pas à affecter les juifs, perçus comme les alliés des Britanniques. À Kirkouk, des manifestations antijuives eurent lieu en même temps que d'autres contre les Britanniques[3].

Entre le 1er et le 3 avril 1941, Rashīd ʿĀlī parvint à encercler le palais royal, forçant le régent et Nūrī al-Saʿīd à fuir la capitale pour trouver refuge à Basra, puis à Amman. Les Britanniques mirent un long moment à réagir, partagés entre leur méfiance envers Rashīd ʿĀlī connu pour ses tendances pro-allemandes d'une part, et les assurances répétées de celui-ci à honorer son engagement envers les termes du traité anglo-irakien, d'autre part. Il insista à plusieurs reprises sur le fait que les manœuvres politiques du nouveau gouvernement

1 Letter from Houstoun-Boswall, Bagdad, to lord Halifax, Londres, 11 avril 1939 (FO 371/23201, PRO) (RARHD : 616-622).

2 Matthew Elliot, « The Death of King Ghazi : Iraqi Politics, Britain and Kuwait in 1939 », *Contemporary British History*, vol. 10, nº 3, 1996, p. 68.

3 American Legation, Baghdad, to Secretary of State, Washington, Despatch nº 1275, 12 avril 1939 (National Archives, Washington DC, File 800) (RARHD : 637).

 | DOI 10.1163/9789004305830_005

n'étaient aucunement influencées par les Allemands[4]. Pour « mettre la sincérité de Rashīd Ālī à l'épreuve[5] », sir Cornwallis, ambassadeur à Bagdad, suggéra d'invoquer, en vertu du traité anglo-irakien, une urgence militaire dans la région nécessitant le passage des troupes britanniques en Irak. Malgré la réticence du nouveau gouvernement, des troupes britanniques furent envoyées par air et par mer et reçurent l'ordre d'attaquer les unités de l'armée irakienne qui avaient été déployées en réponse à cette manœuvre. Sans le soutien des membres de l'Axe pourtant, les Irakiens n'eurent d'autre choix que de se retirer, trop affaiblis pour rivaliser avec la puissance militaire des Britanniques.

Rashīd ʿĀlī, le grand-mufti de Jérusalem Amīn al-Ḥusaynī en exil à Bagdad, le nouveau régent Sharīf Sharaf, les ministres italiens et allemands de même que les membres du « carré d'Or », durent tous quitter Bagdad. Le 1er juin, le régent ʿAbd al-Ilāh, accompagné de Jamīl al-Midfaʿī, Nūrī al-Saʿīd et ʿAlī Jawdat, rejoignit alors la capitale, après le lendemain du jour où le maire de la ville, Arshad al-ʿUmārī, eut accepté les termes de l'armistice. La procession fut accueillie chaleureusement par les membres des différents corps diplomatiques, officiels et notables de la ville[6]. Au même moment, les quartiers juifs furent envahis par des composantes mixtes de la population de Bagdad et de l'extérieur de la ville, qui furent à l'origine de nombreux meurtres et pillages[7]. Mais, en raison de consignes floues, et le nouveau gouvernement tardant à se former, aucune intervention policière ne fut décidée. Au cours de ces quelques jours de vide politique, entre le 1er et 2 juin 1941, les émeutes, baptisées par la suite *al-farhūd* – terme issu du dialecte irakien signifiant « pillage » ou « sac »[8] –, firent entre 170 et 180 victimes juives d'après les rapports officiels, ainsi que plusieurs centaines de victimes non juives.

Pour certains témoins qui vécurent les émeutes, ces événements annoncèrent le « début de la fin[9] » de l'histoire de la communauté juive en Irak,

---

4 Telegram from sir H. Knatchbull Hugessen, Ankara to Foreign Office London, 8 avril 1941 (FO 371/27063, PRO) (RARI : 439).

5 Telegram from sir K. Cornwallis, British Embassy, Baghdad, to Foreign Office London, 11 avril 1941 (PREM 3/328/7, PRO) (RARI : 440).

6 Sir K. Cornwallis, British Embassy, Baghdad, to Anthony Eden, Foreign Office London, 6 juin 1941 (FO 406/79, PRO) (RARI : 498).

7 Hayyim J. Cohen, « The Anti-Jewish *Farhūd* in Baghdad, 1941 », art. cité, p. 12.

8 Il n'existe pas d'équivalent en langue classique pour le terme *farhūd*. *Lisān al-ʿArab*, vol. III, Beyrouth, Dār ṣādir – Dār Bayrūt, 1968, p. 335 (entrée *farhad*). Voir aussi : Ṣāliḥ Ḥasan, *Émigration forcée des juifs d'Irak (1941-1952)* (*Tahjīr yahūd al-ʿIrāq [1941-1952]*), mémoire de maîtrise non publié, université de Tikrit, 2003, p. 84.

9 Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 247.

comme ce fut le cas de l'émissaire sioniste italien responsable du réseau d'immigration clandestine basé à Bagdad, qui fit part de ses impressions à son arrivée à Bagdad en février 1943 :

> The dream of Arab assimilation was shattered, and the belief of the Jews that they could live normal lives in the Iraqi diaspora came to an end [...][10].

Pour l'ambassadeur sir Cornwallis également, le constat était pessimiste. Cela ne faisait nul doute à ses yeux que les juifs n'étaient pas prêts d'oublier cet événement traumatisant et qu'ils allaient quitter l'Irak sur le champ. Beaucoup cherchèrent à obtenir des visas pour l'Inde, en vain[11].

Pourtant, d'après un autre rapport du département politique de l'Agence juive datant de septembre 1942, rien ne changea dans l'état d'esprit des juifs :

> A close observer of the life of Baghdad's Jewry must gain the impression that the riots of June 1941 – against all expectations – did not basically influence the mentality and attitude of this community, which numbers 100 000 Jews. These riots should have shaken and aroused feelings and thoughts and caused a change in the situation [...]. However, so far there is no sign of such awakening [...][12].

En tant qu'officier de réserve, Anwar Shāʾūl avait dû se rendre à Erbil sur ordre du ministère de la Défense, qui lança un appel le 26 mai 1941. Absent lors des émeutes, il fut étonné d'entendre les récits de son entourage à son retour à Bagdad. Alors que certains dénonçaient la cruauté des assaillants, d'autres soulignaient les nombreux efforts de ceux qui offrirent refuge et protection à leurs voisins juifs[13]. L'appel radiophonique du cheikh Jalāl al-Ḥanafī, homme

---

10 CZA, S725/5289, Sereni to Jewish Agency, 3.2.1943 ; cité par Moshe Gat, *The Jewish Exodus from Iraq (1948-1951)*, Londres, F. Cass, 1997, p. 21-22.

11 Sir K. Cornwallis, British Embassy, Bagdad, to Anthony Eden, Foreign Office London, 11 juillet 1941 (FO 406/79, PRO).

12 « The position of Jewry in Iraq – from an article written for the Political Dept. of the Jewish Agency », Bagdad, septembre 1942 (FO 624/38, 502/1/44, PRO).

13 Dans les autobiographies et autres récits de vie, le soutien des voisins non juifs est un thème récurrent et souvent prioritaire. Yacob Cohen, un jeune juif né à Bagdad en 1934, habitait avec sa famille à ʿAqd al-naṣārā, l'un des quartiers les plus touchés par les émeutes. Il se souvient de la peur, puis du traumatisme, devenu tabou dans sa famille tant son souvenir était douloureux. Si cette douleur constitue l'élément prioritaire de son récit sur le *farhūd*, l'épisode au cours duquel leur voisin ʿAbbās, un *ṭayyārchi* (oisellier)

de lettres et *faqīh*[14], le 2 juin 1941, contribua également à calmer les esprits, selon Shā'ūl. Al-Ḥanafī rappela que les juifs « étaient sous la protection des musulmans et jouiss[ai]ent en conséquence des droits de la *dhimma*, que Dieu a recommandés dans ses livres et dans la bouche de ses prophètes ». Shā'ūl ajoute :

> Après la guerre, ce fut comme si les gens – et je n'exclus pas les juifs – avaient oublié, ou faisaient semblant d'oublier, ce qui s'était passé pendant ces deux premières années de guerre[15].

Il remet enfin en question la conclusion de ceux qui virent dans les événements du 1er et du 2 juin 1941 un tournant irréversible de l'histoire de la présence des juifs en Irak :

> Ce fut une catastrophe pour les juifs d'Irak, car [le *farhūd*] secoua les fondements de sa communauté. En conséquence, certains commentateurs la considèrent comme le début de la fin de la grande communauté juive de Mésopotamie!... Mais était-ce vraiment le début de la fin[16] ?...

De même, Salmān Darwīsh* s'étonna de constater qu'après le *farhūd*, « la vie reprit son cours de manière inattendue[17] ». Isḥāq Bar Moshe rapporte quant à lui une conversation qu'il eut avec son ami Nisīm après la création de l'État d'Israël :

---

dont la sœur s'appellait Qamriyya, sauva la famille Cohen, prend une place importante dans le récit. La mère de Yacob Cohen, dans l'urgence, sonna à sa porte en le suppliant : « 'Abbās, protège-moi comme si j'étais ta sœur Qamriyya. » 'Abbās prit alors une échelle et fit descendre chaque membre de la famille un par un chez lui, puis envoya son frère armé devant la porte des Cohen, pour empêcher les pillages. Quelque temps plus tard, la famille de Yacob Cohen dut toutefois changer de quartier, car la somme que son père devait verser tous les mois à 'Abbās en guise de compensation menaçait d'entraîner sa ruine. Dans son récit, il est frappant de noter à quel point sont précis les souvenirs de Yacob Cohen concernant son voisin et sa famille. Entretien avec Yacob Cohen, Genève, le 17 octobre 2007.

14 Fātin Muḥsin, *Meir Baṣrī*, Bagdad, Dār Mīzūbūtāmyā, 2010, p. 208.

15 Anwar Shā'ūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 248.

16 Ibid., p. 247.

17 Salmān Darwīsh, *Tout va bien dans la clinique* (*Kull shay' hādi' fī l-'iyāda*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmi'iyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-'Irāq, 1981, p. 124.

Nous traverserons cette étape comme les autres.
– Celle-ci ne ressemble pas aux autres.
– L'histoire du pays est faite de cycles qui se répètent et se ressemblent. Qui aurait pensé que le *farhūd* serait oublié?
– Oublié? Qui a oublié?
– La majorité[18].

Meir Baṣrī rappelle que la condamnation à mort des responsables et le message du cheikh Jalāl al-Ḥanafī, rassurèrent les membres de la communauté : « Ainsi les gens oublièrent et se remirent au travail, comme si rien ne s'était passé[19]. » Enfin, pour Shimon Ballas, qui adhéra au Parti communiste en 1946, l'essor commercial contribua dans une large mesure au rétablissement de la situation :

> Le *farhūd* est passé très vite. Après la guerre, ce fut une nouvelle période de prospérité qui commença grâce à nos connaissances de l'anglais et notre savoir-faire dans le domaine du commerce[20].

Le 8 juillet 1941, les résultats de l'enquête visant à identifier les responsables de ces crimes furent rendus publics : le directeur général de la police Ḥusām al-Dīn Jumʿa et le gouverneur de Bagdad Khālid al-Zahāwī, de même que les officiels de la police de Bagdad, y étaient désignés comme responsables « au premier degré », tandis que certains militaires furent déclarés responsables « au second degré ». Pour expliquer les émeutes, le document insistait en outre sur la responsabilité indirecte du grand-mufti de Jérusalem, de professeurs d'origines palestinienne et syrienne, et des représentants du groupe de jeunes al-Futuwwa, à travers leur propagande antijuive et antibritannique sur les ondes de la radio en Irak. Enfin, la « propagande nazie » y était désignée comme principal facteur déclencheur de cette démonstration de haine[21]. Sur la base de ce rapport, trois des quatre membres du « carré d'Or » ainsi que Rashīd ʿĀlī al-Gaylānī furent condamnés à mort par contumace en 1942.

---

18 Isḥāq Bar Moshe, *Sortie d'Irak. Mémoires (1945-1950)* (*Al-Khurūj min al-ʿIrāq, dhikrayāt min 1945-1950*), Jérusalem, Manshūrāt majlis al-ṭā'ifa al-sifārādiyya, 1975, p. 239.

19 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 60.

20 Entretien avec Shimon Ballas, Tel-Aviv, 16 octobre 2008.

21 Saʿdī Ṣāliḥ, ʿAbdallah al-Qaṣṣāb et Maḥmūd Tawfīq al-Nā'ib, *Comission d'enquête sur les événements des 1er et 2/6/1941* (*Lajnat al-taḥqīq ʿan ḥawādith yawmay 1 wa 2/6/1941*), Bagdad, 8 juillet 1941.

Ici, la terminologie utilisée, en particulier celle relative à la « propagande nazie », et le silence sur la responsabilité des acteurs proches de Britanniques[22] trahissent la victoire d'un discours politique pro-britannique sur un discours pro-allemand. L'échec du coup d'État de Rashīd ʿĀlī al-Gaylānī et le renforcement de la présence militaire britannique sur le sol irakien annoncèrent en effet que l'influence des partisans d'un rapprochement avec l'Allemagne était sur le déclin, en faveur d'acteurs proches des Alliés., était sur le déclin. Les acteurs politiques pro-allemands désormais écartés de l'échiquier politique irakien, le contexte économique et politique de la période après 1941 fut propice à l'essor d'une nouvelle ère pour les juifs, particulièrement visés depuis le début de la guerre.

Cependant, pour les plus jeunes d'entre eux, qui n'étaient pas encore actifs dans les réseaux professionnels, cette volonté de surmonter le traumatisme provoqua un sentiment de révolte. Le choc du *farhūd* contribua à construire une génération qui interpréta les émeutes de 1941 comme une preuve ultime de l'incapacité de leurs parents à résister, et révélatrice des failles d'un système traditionnel considéré comme rigide, sclérosé et passif. La colère de cette nouvelle génération prit alors deux formes bien distinctes : les premiers, qui ne voyaient en Irak aucun avenir, ou du moins pas sans apprendre à manier les armes, rejoignirent la branche armée du mouvement sioniste, la Shura, ou « ligne » en hébreu, plus tard associée à la Haganah par les émissaires sionistes en provenance de Palestine et d'Europe, tandis que le second groupe de jeunes en révolte adhéra au Parti communiste irakien[23].

Le mouvement sioniste

Sha'ul Avigur, un juif originaire de Russie à la tête de l'organisation clandestine pour l'immigration juive en Palestine, établit les premiers contacts avec la communauté juive, lors d'un voyage en mars 1942. À son retour, trois émissaires sionistes, Enzo Sereni, Shemariah Guttman et ʿEzra Khaḍḍūrī, furent mandatés pour établir un mouvement sioniste à Bagdad entre 1942 et 1943, sur la base de trois piliers fondamentaux : l'établissement du mouvement pionnier (*Ḥaluts*) était confié à Enzo Sereni ; l'organisation de l'émigration (*ʿAliya*) était attribuée à Shemariah Guttman ; la mise en place d'une branche armée (*Haganah*)

---

22 Hayyim J. Cohen, « The Anti-Jewish *Farhūd* in Baghdad, 1941 », art. cité, p. 16.

23 Voir Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq : 3 000 Years of History and Culture*, op. cit., p. 227-229 ; Sylvia G. Haim, « Aspects of Jewish Life in Baghdad under the Monarchy », *Middle Eastern Studies*, vol. 12, nº 2, 1976, p. 195 ; Moshe Gat, *The Jewish Exodus from Iraq (1948-1951)*, op. cit., p. 27.

revenait à ʿEzra Khaḍḍūrī[24]. Des jeunes juifs irakiens avaient mis sur pied une association d'autodéfense, Shabāb al-inqādh, la « Jeunesse du salut » après les événements de juin 1941, mais elle peinait à attirer des adeptes[25]. Le groupe fut alors démantelé par les premiers émissaires qui remplacèrent l'organisation d'autodéfense par la nouvelle structure de la Haganah. Parallèlement, des professeurs de langue hébraïque et d'histoire juive assuraient la formation des jeunes à l'idéologie nationale juive dans la perspective de l'émigration, fédérant une centaine de personnes lors d'une conférence organisée par le *Ḥaluts* en 1943. La même année, un autre rapport fait état d'environ 500 jeunes présents dans les classes proposées par les émissaires, entre Bagdad, Basra et Kirkouk[26]. Enfin, tout au long de la Seconde Guerre mondiale, les itinéraires établis par l'émissaire en charge de la *ʿAliya*, d'abord par la Transjordanie, puis par la Syrie, amenèrent près de 850 émigrés d'Irak, d'Iran et de Turquie, selon les chiffres du Mossad, en plus d'autres immigrés – environ le même nombre – arrivés par leurs propres moyens[27].

Contrairement aux villes arabes proches du bassin méditerranéen, comme Alexandrie, le Caire et Beyrouth, où la forte présence ashkénaze datait du début des persécutions antisémites en Europe dès la seconde moitié du XIXe siècle, les communautés juives de Bagdad et des autres villes irakiennes ne comptaient que très peu de juifs en provenance d'Europe. Le mouvement sioniste, né en Europe, était mieux connu en Méditerranée, précisément en raison de la présence de ces communautés ashkénazes, souvent très influentes. Une partie des communautés juives libanaises et égyptiennes contribua par conséquent à la diffusion de l'idéologie sioniste dans ces régions, comme le montre la grande quantité de périodiques ouvertement sionistes, dès le début du XXe siècle[28]. En Irak néanmoins, où l'immigration ashkénaze était très faible, la sensibilisation à la cause sioniste fut plus difficile et la résistance à ce mouvement venant de l'étranger beaucoup plus virulente.

L'absence de soutien de la part des responsables et membres influents de la communauté témoigne de cette résistance systématique au projet national

---

24 Zvi Yehuda, « Zionism : Iraq », *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, éd. Norman A. Stillman, Brill Online, 2014.

25 Sadok Masliyah, « Zionism in Iraq », *Middle Eastern Studies*, op. cit., p. 221.

26 Esther Meir-Glitzenstein, *Zionism in an Arab Country : Jews in Iraq in the 1940s*, Londres et New York, Routledge, 2004, p. 89-90.

27 Selon le recensement de 1948, 2 000 Irakiens vivaient en Israël. Esther Meir-Glitzenstein, *Zionism in an Arab Country : Jews in Iraq in the 1940s*, op. cit., p. 165-166.

28 Pour Beyrouth, voir Tomer Levi, *The Jews of Beirut, The Rise of a Levantine Community*, Berne, Peterlang, 2012. Pour l'Égypte, voir Ovadia Yeroushalmy, *La Presse juive en Égypte (1879-1957)*, Paris, Nahar Misraïm, 2007.

juif, dans les hautes sphères de la communauté. Le président de la communauté, Sason Khaḍḍūrī, alors pleinement conscient des activités menées par le *Ḥaluts*, conserva une distance claire avec les acteurs sionistes jusqu'à sa mort en 1971 à Bagdad[29]. De même, Anwar Shāʾūl, figure publique et influente, refusa systématiquement de répondre aux appels des émissaires, jusqu'à son départ dans les années 1970[30]. Et, d'après un rapport du département politique de l'Agence juive :

> [...] Every attempt to organise the Jews of Iraq for activity in Jewish nationalism, and to arouse interest among them in the fate of Jews in other countries, became a thorn in the side of the authorities [a few « notables »] who saw in such activities « a danger to the State ». [...] It is [therefore] difficult to expect a change in the upper class of Iraqi Jewry[31].

Outre les raisons d'État invoquées par les notables juifs, l'équation faite entre « sionisme » et « colonialisme » – alors répandue dans les discours nationalistes et largement absorbée par les juifs depuis les années 1930 déjà – constitua un important facteur de rejet du sionisme :

> Many educated Jews are opposed to Zionism which they look upon as being a form of foreign « colonisation » which inevitably will bring them into conflict with their Arab compatriots with whom their race has hitherto lived for centuries in peace[32].

Alors que la stratégie des autorités de la communauté juive fut de résister activement au mouvement, c'est plutôt de l'indifférence qu'on constate chez les membres de la communauté. Le conseiller au Criminal Investigations Department (CID) irakien, Major Wilkins, commente des pamphlets saisis auprès de différents groupes sionistes, en août 1944. Il y rapporte les propos alarmés d'un sioniste irakien, qui déplore l'indifférence des juifs irakiens en général, et des jeunes femmes juives en particulier, face à leur condition :

---

29 Shāʾūl Khaḍḍūrī, *Le Leader et sa communauté, biographie du rabbin Sason Khaḍḍūrī* (*Rāʿin wa raʿiyya, sīrat ḥayāt al-ḥākhām Sason Khaḍḍūrī*), op. cit., p. 229.

30 Entretien avec Abraham Barzilay (fils de ʿEzra Ḥaddād), Ramat ha-Sharon, 19 décembre 2008.

31 « The position of Jewry in Iraq – from an article written for the Political Dept. of the Jewish Agency », Bagdad, septembre 1942 (FO 624/38, 502/1/44, PRO).

32 Major Wilkins, « Attitude of the Jews in Iraq towards Great Britain », Bagdad, 8 avril 1944. (FO 371/40090, E 2576, PRO).

> The Jewish young girl of to-day in Iraq is, as we see, making clothes and spending her time « making toilette » and she has no principles to which she attends. She appears to be ignorant that the savages about her are preparing to to to [*sic*] her as they did to her sister in Europe[33].

Les juifs n'étant pas ou peu sensibilisés à la cause, les émissaires sionistes peinaient souvent à trouver des sympathisants. Toutefois, si l'accomplissement nationaliste juif que les émissaires incarnaient n'eut qu'un effet limité d'un point de vue purement idéologique, ils exercèrent dans les faits une influence de nature autre, auprès de la jeune population juive en particulier. Tout d'abord, l'adhésion au mouvement était considérée par certains jeunes juifs irakiens comme une occasion de quitter le pays – où ils ne voyaient souvent pas d'avenir professionnel – pour s'épanouir et se libérer des chaînes d'une société traditionnelle. Nés respectivement en 1904 et 1911, Anwar Shāʾūl et Meir Baṣrī commençaient, à partir des années 1940, à être associés à l'ancienne génération – et à se considérer comme tels. Un véritable fossé se creusait entre leur propre vision du destin de la communauté juive en Irak et celle des plus jeunes. Anwar Shāʾūl insiste sur leur désir de quitter le pays : « Les jeunes juifs prévoyaient de fuir par différents moyens hors d'Irak[34]. » De retour d'un voyage aux États-Unis en 1945, Meir Baṣrī constate quant à lui qu'« en 1945, à la fin de la guerre, les jeunes Irakiens étaient sur le qui-vive[35] ».

L'espoir d'une émancipation politique constituait également un facteur déterminant. Major Wilkins, du CID, explique pourquoi les jeunes juifs sont attirés par le sionisme et l'imaginaire « séduisant » d'un pouvoir politique dont ils étaient privés en Irak mais qu'ils pourraient connaître en Palestine, dans un rapport datant d'avril 1944 :

> [...] There is a younger generation which while being as firmly convinced of the destiny of the Jewish race as its elders, is hypnotized by the alluring picture of Palestine as drawn by the Zionist propaganda in which they see themselves holding responsible Government positions and lording it over those to whom they have always been subservient[36].

33 Major Wilkins, « Zionist Propaganda », Bagdad, 8 août 1944 (FO 624/38, 502/2/44, PRO).

34 Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 259.

35 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 84.

36 Major Wilkins, « Attitude of the Jews in Iraq towards Great Britain », Bagdad, 8 avril 1944 (FO 371/40090, E 2576, PRO).

Le mouvement incarnait par ailleurs les valeurs occidentales, notamment sur la question du genre. Il était particulièrement attractif pour les jeunes femmes scolarisées, séduites par l'idée de pouvoir se libérer des chaînes d'une société patriarcale traditionnelle, comme pour les hommes, qui y voyaient un prétexte pour faciliter les relations sociales entre hommes et femmes[37].

Enfin, les émissaires sionistes suscitaient l'admiration des jeunes juifs irakiens qui voyaient en eux des modèles de force, de courage et de résistance, dont ils auraient besoin pour se défendre en cas de nouveau *farhūd*. Meir Baṣrī s'inquiète en particulier du désir de vengeance de la jeune génération, qui pouvait représenter à ses yeux un obstacle pour l'avenir de la communauté juive :

> Les jeunes juifs se tenaient sur leur garde pour ne pas être pris au dépourvu comme ils l'avaient été [...] auparavant [avant le *farhūd*]. Ils s'entraînèrent aux armes et établirent leur quartier dans des coins reculés à l'intérieur des quartiers juifs pour se défendre en cas de danger[38].

Surpris par la crédulité de ses parents, un jeune étudiant en médecine, Heskel Haddad, se révolta contre leur réaction face aux événements de juin 1941. Pour désigner la couardise qu'il constatait chez ses aînés, il utilise le terme de *mashlūl*[39], littéralement « impotent, paralysé », et il s'indigne :

> Now that *this* revolt is over and the British have come back again, [...] the community believes that all is well, that another golden age is on its way. [...] « But did *he* believe? » [...] Officially, everything was once again in order [...] I couldn't believe how quickly they had wiped away the last few months. They buried memories as fast as the interred their dead[40].

Avant de devenir un sioniste convaincu, Heskel Haddad était un fervent nationaliste et n'envisageait aucunement de quitter son pays. Lorsqu'en 1942 il rencontra à Bagdad deux jeunes sionistes d'origine allemande et polonaise, il apprit à manier les armes, précisément pour se donner les moyens de rester en Irak. Il rejoignit donc le mouvement, en acceptant dans un premier temps de se soumettre aux exigences des deux hommes :

---

37 Sami Zubeida, « Être irakien et juif », in *Mémoires d'Irakiens. À la découverte d'une société vaincue*, Paris, La Documentation française, 1999, p. 161.

38 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), p. 91.

39 Heskel Haddad, *Born in Baghdad*, Lincoln, Authors Choice Press, 2004, p. 181.

40 Ibid., p. 62-63. Souligné dans le texte.

> They'd teach me Hebrew first, and then we'd talk about the other things I'd asked for. I protested that I had no use for Hebrew, but [...] if I learned the language, they promised that they'd teach me tactics[41].

Malgré les efforts des émissaires et malgré la popularité certaine dont ils jouissaient auprès de la jeune population juive, le mouvement sioniste connut toutefois une série de crises qui l'empêchèrent de consolider ses bases. En juin 1943, l'émissaire sioniste Enzo Sereni, officiellement représentant de la compagnie de construction Solel Boneh, dut quitter le pays après avoir attiré l'attention des services de sécurité britannique et irakien. Malgré les tentatives de son remplaçant arrivé en octobre de la même année, le mouvement peina à regagner du terrain. Lorsque les autorités irakiennes interceptèrent des correspondances à destination de Palestine, où étaient révélés des noms de code, des adresses et autres détails permettant de reconstituer les itinéraires d'émigration clandestine dans le courant de l'été 1944, le mouvement connut une nouvelle crise importante. À la fin de la Seconde Guerre mondiale enfin, de nombreux émissaires, trop affaiblis par les sanctions imposées par les autorités irakiennes pour rétablir le mouvement, regagnèrent la Palestine et transmirent les rênes du mouvement aux responsables locaux[42]. Puis le Parlement irakien déclara que le sionisme était un crime qui serait dorénavant puni de sept ans de prison à la peine capitale, au même titre que le communisme, en juillet 1948[43]. Cette mesure assena le coup de grâce au mouvement qui comptait alors environ 2 000 membres en Irak[44].

En raison des multiples obstacles qui s'opposaient à sa consolidation, le mouvement sioniste n'eut pas les répercussions idéologiques escomptées, en ce sens qu'il ne parvint pas à former une nouvelle génération de juifs irakiens sionistes, intimement convaincus de la nécessité de rejoindre la terre d'Israël. Néanmoins, les différents facteurs qui contribuèrent à attirer des jeunes dans

---

41 Ibid., p. 91.

42 Esther Meir-Glitzenstein, *Zionism in an Arab Country : Jews in Iraq in the 1940s*, op. cit., p. 91-102.

43 La loi nº 51 de 1938 du Code pénal (art. 1), stipulait que « quiconque exprime son approbation ou diffuse les doctrines du socialisme bolchevique [communisme], l'anarchie ou autre, par quelque moyen que ce soit, et dont l'objectif est de changer le gouvernement et les principes fondamentaux de la société qui sont garantis par la loi organique, sera condamné aux travaux forcés ou à une peine d'emprisonnement ne dépassant pas sept ans, ou les deux ». « The 'Iraqi Communist Party and the League of 'Iraqi Communists », rapport adressé au Foreign Office, Bagdad, 10 février 1948 (FO 371/68481A, E 8823/771/93, PRO).

44 Esther Meir-Glitzenstein, *Zionism in an Arab Country : Jews in Iraq in the 1940s*, op. cit., p. 112.

le mouvement révèlent non seulement que ceux-ci aspiraient bel et bien à quitter le pays, où les possibilités individuelles, sociales et politiques diminuaient de jour en jour, mais aussi qu'un véritable malaise s'était instauré dans la société irakienne.

Le Parti communiste et la Ligue antisioniste

À la suite des premières tentatives de Ḥusayn al-Raḥḥāl (1901-1981) pour sensibiliser les milieux intellectuels irakiens aux bases de l'idéologie marxiste à travers une publication mensuelle intitulée *al-Ṣāḥīfa* (1929), le Parti communiste irakien vit le jour en Irak. Tout d'abord baptisé Comité contre le colonialisme et l'exploitation (Lajnat mukāfaḥat al-istiʿmār wa-l-istithmār) en mars 1934 par les disciples d'al-Raḥḥāl – parmi lesquels on comptait ʿAbd al-Qādir Ismāʿīl, ʿĀṣim Fulayyiḥ et Yūsuf Salmān Yūsuf (dit « Fahd ») – le comité devint le « Parti communiste irakien » en 1935. Le périodique *Kifāḥ al-shaʿb* fit paraître son premier numéro le 19 juillet de cette même année, mais leurs activités furent très vite interrompues et de nombreux membres arrêtés, puis exilés[45]. À son retour d'un séjour de quatre ans en France puis à Moscou, Fahd rétablit le Parti communiste en 1938, en prenant soin de garder ses distances avec les anciens communistes, dont les réseaux avaient alors été infiltrés par la police. Alors que les premiers partisans étaient initialement d'origine prolétaire, Fahd recruta de nouveaux membres auprès des communautés non musulmanes, comme les juifs et les Assyriens[46]. En décembre 1940, le nouvel organe du Parti communiste, *al-Sharāra*, dont le ton modéré différait des précédentes initiatives, vit le jour à Bagdad[47].

Le Parti communiste adopta dans un premier temps une attitude confuse face au coup d'État de Rashīd ʿĀlī al-Gaylānī en 1941. En tant qu'expression politique hostile à l'entreprise coloniale, les communistes aspiraient naturellement à le soutenir. Mais après l'entrée en guerre de l'Union soviétique, ils choisirent de se ranger du côté des Alliés ; les leaders du coup d'État furent alors qualifiés de « sympathisants fascistes et réactionnaires » par la rédaction d'*al-Sharāra*[48]. En février 1944, au cours de la première conférence du parti,

---

45 Tareq Y. Ismael, *The Rise and Fall of the Communist Party of Iraq*, op. cit., p. 17-24.

46 ʿAbd al-Wahhāb al-Kayyālī, *Encyclopédie politique* (*Mawsūʿat al-siyāsa*), vol. 2, Kafr Qaraʿ, Dār al-hudā lil-nashr wa-l-tawzīʿ, 1981, p. 401-402.

47 Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq : A study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists and Free Officers*, op. cit., p. 449-451.

48 *Al-Sharāra*, 11 novembre 1941 ; cité par Tareq Y. Ismael, *The Rise and Fall of the Communist Party of Iraq*, op. cit., p. 27.

le contenu de la Charte nationale fut dévoilé et accepté à l'unanimité[49]. À la sortie de la guerre, le parti jouissait d'une plus grande visibilité dans la sphère publique, et donc d'une plus large marge de manœuvre – tout en restant clandestin –, ce qui permit à Fahd de reprendre la rhétorique anticoloniale qu'il avait dû abandonner pendant les années de guerre, discours qui s'articula principalement autour de la question du traité anglo-irakien. En 1947, toutefois, affaibli par de nombreuses arrestations, en particulier celle de Fahd le 18 janvier, le leadership par intérim du communiste juif Yehuda Ṣiddīq ne suffit pas à maintenir le parti uni. Après l'exécution de Fahd, le 15 février 1949, il se dispersa en cinq groupes mutuellement hostiles. Entre sa sortie de prison en automne 1948 et son exécution le 31 mai 1949, le très jeune communiste juif Sason Shlomo Dallāl tenta en vain d'en reprendre les rênes en en devenant premier responsable (*al-masʾūl al-awwal*)[50]. Il fallut attendre les émeutes de l'Intifāḍa de 1952, pour voir apparaître les premiers signes d'une unité renouvelée au sein du Parti communiste, qui connut une nouvelle heure de gloire après la révolution de 1958[51].

L'auteur britannique d'un rapport sur les activités communistes en Irak envoyé à Londres le 10 février 1948 se penche sur la représentation des minorités au sein du Parti communiste irakien, comme les Kurdes, les Assyriens, les juifs et les Arméniens. Alors que, précise-t-il, les juifs ne représentaient pas un pourcentage significatif des membres du parti, ils y jouaient malgré tout un rôle central. Ils jouissaient tout d'abord d'un pouvoir décisionnel important, comme l'indique leur place stratégique dans la hiérarchie du parti. Le 18 janvier 1947, tandis qu'une réunion du comité central du Parti communiste se tenait chez un membre juif, Ibrāhīm Nājī Shumayyil*, la police intervint et saisit de nombreux documents. Cinq des neuf membres présents du comité central furent arrêtés, parmi lesquels le secrétaire général Fahd ainsi que Zakī Basīm, ʿAbd al-ʿAzīz ʿAbd al-Hādī, Yaʿqūb Efrayim Isḥāq et Ibrāhīm Nājī Shumayyil, les deux derniers étant juifs. Toujours d'après ce rapport, une fois démantelé, le noyau du nouveau comité central semblait se reformer autour de trois personnalités en particulier, dont deux juifs, Masrūr Ṣāliḥ Qaṭṭān* et Yehuda

49 Tareq Y. Ismael, *The Rise and Fall of the Communist Party of Iraq*, op. cit., p. 31-33.

50 Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq : A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists and Free Officers*, op. cit., p. 567-571.

51 Mohieddine Hadhri, « Essai sur l'histoire du parti communiste irakien : luttes nationales et stratégie internationaliste », in R. Galissot (éd.), *Mouvement ouvrier, communisme et nationalismes dans les pays arabes*, Paris, Éditions Ouvrières, 1978, p. 217-221.

Ṣiddīq[52]. Un rapport envoyé une année et demie plus tard rectifia toutefois ces prévisions : il indique que Yehuda Ṣiddīq et Mālik Sayf furent finalement désignés membres centraux du nouveau comité[53]. Enfin, leur contribution financière était importante, puisque Ibrāhīm Nājī Shumayyil, Yaʿqūb Efrayim Isḥāq et d'autres juifs figuraient parmi les plus importants des 124 actionnaires de l'imprimerie Dār al-ḥikma, où étaient publiés de nombreux textes en lien avec le Parti communiste[54].

Une liste de 245 juifs de Bagdad qui devinrent membres du Parti communiste irakien entre 1945 et 1946 indique que la grande majorité adhéra à deux organes du Parti communiste en particulier, le Parti de la libération nationale (Ḥizb al-taḥarrur al-waṭanī) et la Ligue antisioniste (ʿUṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya)[55]. Les membres du Parti de la libération nationale formé en automne 1945 tentèrent de publier un quotidien, *al-Taḥarrur*, dont ne parut qu'un seul numéro. En 1944, un groupe de huit jeunes communistes juifs formèrent de leur côté la Ligue antisioniste, dont l'objectif était de combattre le sionisme de manière active[56]. En tant qu'organe du Parti communiste, la Ligue antisioniste n'était pas juive de nature, mais comptait une concentration très élevée de juifs parmi ses membres. En outre, son président, Yūsuf Hārūn Zilkha*, de même que les deux membres fondateurs, Yaʿqūb Maṣrī* (secrétaire), et Masrūr Ṣāliḥ Qaṭṭān, étaient tous les trois juifs. Dans une pétition appelant le ministre de l'Intérieur à reconnaître la ligue, qui circula dans la capitale dès le 12 octobre 1945, on trouve la signature d'une vingtaine de communistes, tous juifs[57]. Dans cette pétition, la ligue précisait :

---

52 « The ʿIraqi Communist Party and the League of ʿIraqi Communists », Rapport adressé au Foreign Office, Bagdad, 10 février 1948 (FO 371/68481A, E 8823/771/93, PRO).

53 « The Iraqi Communist Party », Bagdad, 4 août 1949 (FO 371/75131, E 9504, PRO).

54 « The ʿIraqi Communist Party and the League of ʿIraqi Communists », Rapport adressé au Foreign Office, Bagdad, 10 février 1948 (FO 371/68481A, E 8823/771/93, PRO).

55 « Liste des juifs ayant adhéré au Parti communiste irakien pendant les années 1940 » (« Qāʾima bi asmāʾ al-yahūd alladhīn intasabū ilā l-ḥizb al-shuyūʿī al-ʿirāqī khilāl sinī al-arbaʿīnāt »), in Fāḍil al-Barrāk, *Écoles juives et iraniennes en Irak* (*Al-Madāris al-yahūdiyya wa-l-īrāniyya fī l-ʿIrāq*), op. cit., annexe 3.

56 « The ʿIraqi Communist Party and the League of ʿIraqi Communists », Rapport adressé au Foreign Office, Bagdad, 10 février 1948 (FO 371/68481A, E 8823/771/93, PRO).

57 On trouve, entre autres, les signatures de Yaʿqūb Barukh, ʿAbbūd Zaʿrūr, Sason Yona, ʿAzīz Menashe, Albert Qūjmān, Salīm Ḥasqayl, Ṣāliḥ Dāwud, Yaʿqūb Manṣūr, Ḥasqayl Moshe, Maurice Khaḍḍūrī, Meir ʿEzra, Nājī Ṣāliḥ, Raḥamim Yūsuf Dallāl, Maurice Tsiyon, Jack Efrayim, Salmān Gorjī, ʿAbd Menashe et Khalīf Murād. *Ṣawt al-ahālī*, Bagdad, 8 octobre 1945, 2.

> Le sionisme […] est un danger pour les populations juives et pour les pays arabes […]. Et comme nous sommes juifs et Arabes à la fois, notre hostilité à son égard est double[58].

Cette demande resta d'abord sans réponse pendant plusieurs mois ; puis en mars 1946, la Ligue antisioniste fut officiellement reconnue, contrairement au Parti de la libération nationale, qui demeura clandestin. Le gouvernement irakien annonça en effet qu'il « autorisait la formation d'un parti regroupant des jeunes nationalistes irakiens dont le but [était] de combattre le sionisme[59] ».

La ligue fit paraître *al-ʿUṣba*, un quotidien politique de lutte contre le sionisme, dont le rédacteur en chef, Muḥammad Ḥusayn Abū al-ʿĪs, fit paraître le premier numéro le 7 avril 1946 aux Éditions Dār al-ḥikma[60]. Cependant, après la parution d'un appel à manifester dans la rue al-Rashīd le 8 juin 1946 dans le numéro d'*al-ʿUṣba* du 6 juin, sa publication fut suspendue, la Ligue interdite et de nombreux leaders arrêtés, dont Yūsuf Hārūn Zilkha. Un rassemblement fut alors organisé, au cours duquel 200 manifestants étaient postés devant le Conseil de ministres. Vingt-cinq manifestants, dont six juifs, furent arrêtés[61], et le communiste juif Shāʾūl Ṭwayg tomba sous les balles de la police[62]. Une ambiguïté grammaticale fut alors invoquée par la cour pour justifier sa décision d'interdire la Ligue : selon l'acception, le rapport entre les deux termes, *mukāfaḥat*, littéralement « combat » ou « anti- », et *al-ṣahyūniyya*, « sionisme », pouvait signifier « lutte contre » ou « lutte en faveur de », se basant sur les conclusions de grammairiens comme Sībawayh[63]. La cour conclut que les membres du groupe avaient ainsi cherché à promouvoir le sionisme plutôt que de le combattre[64]. Lorsqu'elle fut interdite, la ligue comptait un millier de membres environ[65].

58 *Pétition et programme pour la formation d'une Ligue antisioniste* (*ʿArīḍat ṭalab taʾsīs ʿuṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya wa manāhijuhā*), Bagdad, 12 octobre 1945.

59 *Ṣawt al-ahālī*, Bagdad, 22 septembre 1946, p. 2.

60 « The ʿIraqi Communist Party and the League of ʿIraqi Communists », Rapport adressé au Foreign Office, Bagdad, 10 février 1948 (FO 371/68481A, E 8823/771/93, PRO).

61 On comptait onze étudiants, cinq ouvriers et d'autres petits commerçants. Lettre de l'ambassade britannique au Foreign Office, Bagdad, 11 juin 1946 (FO 624/100, 1033/3/46, PRO).

62 ʿAbd al-Laṭīf al-Rāwī, *La Ligue antisioniste en Irak* (*1945-1946*) (*ʿUṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya fī l-ʿIrāq* [*1945-1946*]), Damas, Dār al-jalīl lil-ṭibāʿa wa-l-nashr, 1986, p. 26.

63 Voir à ce propos : *Lisān al-ʿArab*, op. cit., vol. II, p. 573-574 (entrée *kafaḥ*).

64 *Ṣawt al-ahālī*, Bagdad, 22 septembre 1946, p. 2.

65 Mémorandum : « National and International Organisations in IRAQ, "in which overt or Covert Communist Influence predominates" », ambassade britannique, Bagdad, 27 janvier 1947 (FO 624/116, 300/7/47, PRO).

Malgré sa courte existence, la Ligue antisioniste fut très active et suscita un vif écho en Irak et ailleurs au Moyen-Orient. L'annonce de sa création fut en effet chaleureusement accueillie par d'autres mouvements nationalistes arabes, en Syrie et en Palestine. La direction du parti reçut des centaines de messages de soutien, dont celui de Jamāl al-Ḥusaynī, le 3 mai 1946[66], et de la Société des travailleurs de Bayt Jālā en Palestine[67]. En Irak également, l'idéologie de la ligue était soutenue par la totalité des partis officiels, et eut d'abord un écho positif dans la presse irakienne[68]. Mais la ferveur des militants après la reconnaissance officielle reçut néanmoins un accueil mitigé. Par exemple, le quotidien dirigé par Muḥammad Mahdī al-Jawāhirī, *al-Ra'y al-ʿāmm*, accusa la Ligue antisioniste et le Parti de la libération nationale de « semer le chaos » dans la capitale, dans un éditorial paru le 16 mai 1946 intitulé « Ligue contre le sionisme, ou ligue contre le patriotisme?… Parti pour la libération ou parti pour le sabotage? »[69].

Les rapports britanniques et, par la suite, l'importante étude de Hanna Batatu sur la formation des mouvements révolutionnaires en Irak, ont contribué à véhiculer l'idée selon laquelle les juifs furent très actifs au sein du parti parce qu'ils avaient vu une occasion d'y diffuser leur propagande sioniste. Un important rapport préparé par un représentant du MI5 à Bagdad en mars 1949 le montre clairement :

> It may be assumed that nationalist Jews were not slow to recognise the considerable nuisance value and perhaps even more far-reaching potentialities of a strong Communist movement in Iraq at a time when Palestine was becoming an increasingly important matter. At about this time [1947-1948], according […] to Malik Saif, the Jews were largely supporting the newspaper Al Asas which was Communist controlled and by this means were able to spread considerable propaganda for the partitioning of Palestine under the guise of Communist policy[70].

66 *Ṣawt al-ahālī*, Bagdad, 22 septembre 1946, p. 2.

67 Ibid., 12 octobre 1946, p. 2.

68 *Al-Zamān*, 27 octobre 1945.

69 « Ligue contre le sionisme, ou ligue contre le patriotisme?… Parti pour la libération ou parti pour le sabotage? » (« A ʿuṣba limukāfaḥat al-ṣahyūniyya am li mukāfaḥat al-waṭaniyya?… A ḥizb lil-taḥarrur am lil-takhrīb? »), *Al-Ra'y al-ʿāmm*, Bagdad, 16 mai 1946.

70 « The Iraqi Communist Party », préparé par un représentant du M.I.5 à Bagdad, mars 1949 (FO 371/75131, PRO).

L'auteur britannique du rapport sur les communistes irakiens nuance toutefois les allégations du leader communiste Mālik Sayf. Soulignant l'incohérence de ses propos, le Britannique avertit son destinataire à Londres que Sayf aurait prétendu, lors d'un interrogatoire, avoir soupçonné l'intégralité du Parti communiste d'être sioniste. L'attitude ambiguë du Parti communiste face au projet national juif concernait de fait le parti dans son ensemble, et non ses membres juifs en particulier. Après avoir initialement rejeté le projet sioniste, le Parti communiste irakien dut changer sa politique après que le gouvernement soviétique eut voté en faveur du plan de partition de la Palestine en novembre 1947[71]. Le Parti communiste se rangea donc du côté soviétique sur cette question, et ce malgré la ligne fermement antisioniste du parti, qui avait adressé moins d'une année plus tôt encore une lettre au « camarade Staline » dans laquelle il appelait à soutenir « le peuple arabe de Palestine contre l'ingérence de l'ennemi colonial et [...] contre les sionistes terroristes qui sèment le chaos dans la région[72] ».

Il convient donc de distinguer deux phénomènes : d'une part, un sionisme de surface dicté aux communistes irakiens par les Soviétiques, et, d'autre part, une volonté supposée stratégique et planifiée de sioniser le Parti communiste. Les Britanniques et les autorités irakiennes semblent avoir volontairement négligé cette distinction, dans le but de discréditer et d'affaiblir le PCI. Retournant l'argument contre les juifs en particulier, l'historien Hanna Batatu ajoute que les deux communistes juifs Yehuda Ṣiddīq et Sason Dallāl auraient agi volontairement contre l'intérêt du Parti communiste dans une perspective sioniste, dans l'objectif de l'affaiblir[73]. Sur la question des intentions politiques des deux communistes juifs Yehuda Ṣiddīq et Sason Dallāl, l'hypothèse d'un complot sioniste demeure difficile à vérifier, et selon Ḥasqayl Qūjmān, membre juif du Parti communiste et proche de Sason Dallāl, de même que pour Shimon Ballas, également membre du parti, celle-ci est fort peu probable[74].

---

71 Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq : A study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists and Free Officers*, op. cit., p. 597-203.

72 Yūsuf Hārūn Zilkha, *Commentaire de la Ligue antisioniste au président du gouvernement soviétique* (*Mudhakkirat ʿuṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya ilā ra'īs al-ḥukūma al-sūfyītiyya*), Bagdad, 29 mai 1946.

73 Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq : A study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists and Free Officers*, op. cit., p. 543 ; 571.

74 Entretien avec Ḥasqayl Qūjmān, Londres, 9 avril 2009 ; entretien avec Shimon Ballas, Tel-Aviv, 16 octobre 2008.

2 L'alternative : adhésions aux partis politiques de gauche (1946)

Hostile à la politique de Ḥamdī al-Pāchachī, qui fut nommé Premier ministre en juin 1944, le régent du roi Fayṣal II, ʿAbd al-Ilāh, convoqua les députés et ministres à une réunion le 27 décembre 1945 à laquelle n'avait pas été convié le Premier ministre, et où il demanda que des mesures soient prises en vue de former des partis politiques[75]. Après la démission d'al-Pāchachī, Tawfīq al-Suwaydī forma un nouveau gouvernement en février 1946, puis annonça son intention de mettre en application les réformes prévues par le régent quelques mois plus tôt, principalement concernant la formation de partis politiques et la liberté de la presse. Les partis politiques autorisés officiellement furent au nombre de cinq : le Parti libéral (Ḥizb al-aḥrār), le Parti de l'Indépendance (PI – Ḥizb al-istiqlāl) et trois partis de gauche ; le Parti de l'union nationale (Ḥizb al-ittiḥād al-waṭanī), le Parti du peuple (Ḥizb al-shaʿb) et le Parti national démocratique (PND – al-Ḥizb al-waṭanī al-dīmuqrāṭī). Enfin, un sixième parti, la Ligue antisioniste évoquée plus haut, fut également toléré[76].

Après la formation de ces partis, en 1946, les changements survenus dans le domaine de la presse furent notables. A titre d'exemple, dans le numéro du 14 décembre 1945 du quotidien politique *al-Akhbār* – soit quelques mois seulement avant la formation de partis politiques officiels – les deux seules signatures apparaissant dans la rubrique « poésie » étaient celles de poètes auteurs de *qaṣīda*-s composées en l'honneur du roi Fayṣal II. En revanche, dans le numéro du 2 mai 1946, soit après la formation des partis en mars 1946, la totalité des articles, en dehors des dépêches, était signée du vrai nom des journalistes[77]. De nombreux périodiques de parti virent le jour cette année-là, comme *al-Waṭan*, l'organe du Parti du peuple, dirigé par ʿAzīz Sharīf, *Ṣawt al-aḥrār*, organe du Parti libéral, *Liwāʾ al-istiqlāl*, quotidien officiel du Parti de l'Indépendance, ainsi qu'*al-Liwāʾ* qui exprimait des opinions semblables. La Ligue antisioniste fit quant à elle paraître le quotidien *al-ʿUṣba* et les activités du quotidien *Ṣawt al-ahālī* reprirent à la fin du mois d'août 1946[78]. Le Parti de l'union nationale de ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm fit paraître la même année l'hebdomadaire *Ṣawt al-siyāsa*. Enfin, d'autres périodiques indépendants furent également créés la même année, comme *al-Jihād* dirigé par Fāʾiq Tawfīq, *al-*

75 « Extract from Intelligence Summary, 31 December 1945 » (FO 371/52321, PRO) (RARI : 137-138).

76 Majid Khadduri, *Independent Iraq (1932-1958) : A Study in Iraqi Politics*, op. cit., p. 252-255.

77 *Al-Akhbār*, Bagdad, 14 décembre 1945, 1-4 ; 2 mai 1946, p. 1-4.

78 Kāmil al-Chādirchī, *Mémoires de Kāmil al-Chādirchī* (*Mudhakkirāt Kāmil al-Chādirchī*), Cologne, Manshūrāt al-jamal (Kamel Verlag), 2002, p. 149.

Taqaddum, et d'autres encore. Au total, près de vingt périodiques (*jarīda*) virent le jour, sans compter les revues (*majalla*), pour une moyenne de quatre chaque année depuis le début de la guerre[79].

Auteur de *Ma route vers la prison*, récit autobiographique relatant son expérience en exil à la frontière avec l'Iran en 1948, le journaliste juif Meir Muʿallim* rapporte les premiers moments qui ont suivi son arrestation, et ses conversations avec d'autres détenus, certains accusés de communisme, d'autres de sionisme. Il raconte le moment précis où l'un de ses codétenus le questionna sur les raisons de sa présence :

> « Es-tu communiste? »
> Je ne répondis pas tout de suite. [...] Je savais que les détenus communistes étaient respectés, car ils étaient considérés comme des combattants nationalistes. Dois-je dire « oui »? Mais qui sait, peut-être fait-il partie de ces gens qui haïssent les communistes? [...] Je répondis :
> « Non, je ne suis pas communiste [...]. Nous ne sommes ni communistes ni sionistes ... Nous sommes des journalistes condamnés à l'exil [...] »[80].

Comme d'autres détenus, il éprouve un mélange d'admiration et d'incompréhension envers la persévérance des communistes contre le colonialisme et contre le régime de Nūrī al-Saʿīd. Il décrit en effet sa rencontre avec un jeune communiste juif, prénommé Yehuda[81], qui fait alors une grève de la faim :

> Le pauvre, il n'espérait pas la libération, il n'espérait pas rentrer à la maison [comme nous]. Il espérait seulement pouvoir rendre visite aux leaders de son parti, Fahd, Zakī Basīm et al-Shabībī à la prison d'al-Kūt [...]. Il aurait été le plus heureux des hommes. Quel fossé entre Yehuda et moi ... Je me demande bien lequel d'entre nous était le sage. Avec la colère que j'éprouvais, je le regardais avec surprise et admiration[82].

Dans ces deux extraits, il apparaît clairement que Meir Muʿallim ne s'identifiait ni à la cause sioniste ni à la cause communiste, quoiqu'il éprouvât une forme

79 Zāhida Ibrāhīm, *Index des périodiques et revues irakiens (1869-1978)* (*Dalīl al-jarāʾid wa-l-majallāt al-ʿirāqiyya [1869-1978]*), op. cit., p. 670.

80 Meir Muʿallim, *Ma route vers la prison* (*Fī ṭarīqī ilā l-muʿtaqal*), Jérusalem, s.n., 1983, p. 73-74.

81 Il s'agit très vraisemblablement de Yehuda Ṣiddīq, le jeune juif premier responsable (*al-masʾūl al-awwal*) du Parti communiste irakien entre 1948 et 1949.

82 Meir Muʿallim, *Ma route vers la prison* (*Fī ṭarīqī ilā l-muʿtaqal*), op. cit., p. 17-18 ; 110.

d'admiration pour l'engagement politique et la ferveur des communistes. Il relate enfin l'intervention d'un journaliste, Fā'iq Tawfīq, un proche du groupe al-Ahālī et qui avait été directeur de rédaction du quotidien *al-Ḥāris*, organe de l'Association de réforme populaire financée par al-Ahālī en 1936, et propriétaire d'*al-Jihād*, fondé en 1946[83]. Ce dernier prit la défense des juifs soupçonnés par les autres détenus d'être sionistes :

> Qu'avez-vous contre eux? Ce sont des nationalistes. Ce sont de simples journalistes libéraux [*al-aḥrār*][84].

À en croire ces affirmations, une solution alternative aurait existé pour les juifs dits « libéraux » souhaitant faire entendre leur voix en dehors de l'influence du mouvement sioniste ou du Parti communiste, et l'attraction vers ces deux mouvements clandestins ne couvrirait pas la totalité des activités intellectuelles et politiques des juifs à Bagdad dans les années 1940.

Cette polarisation est pourtant très marquée dans l'historiographie consacrée aux juifs irakiens, où l'on insiste sur un glissement net vers la politique clandestine, en deux tendances distinctes, sioniste et communiste. Abbas Shiblak aborde la question de l'attraction que représentaient le Parti communiste et le mouvement sioniste pour les jeunes, en réponse à la passivité de l'ancienne génération qui poursuivit une tradition dite de « non-implication[85] ». De même, Nissim Rejwan divise la période suivant le *farhūd* en deux voies politiques clandestines qui s'offraient aux jeunes juifs « en révolte » contre leurs parents[86]. Enfin, Moshe Gat rappelle le fossé qui séparait les jeunes communistes et les jeunes sionistes de leurs parents, effrayés par les changements que ces bouleversements politiques pouvaient représenter[87]. Shiblak, Gat et Rejwan ne manquent donc pas de signaler l'existence d'un groupe qui ne suivit ni la voie communiste ni la voie sioniste. Cependant, le clivage porterait selon eux l'empreinte d'un conflit générationnel entre, d'une part, des jeunes insurgés prêts à se battre et, d'autre part, leurs parents passifs. D'après leurs conclusions, il n'existerait donc pas d'activité politique ou intellectuelle en dehors de ces réseaux clandestins. Cette vision ne rend pourtant pas justice aux témoignages des acteurs. Meir Baṣrī précise en effet :

---

83 Zāhida Ibrāhīm, *Index des périodiques et revues irakiens (1869-1978)* (*Dalīl al-jarā'id wa-l-majallāt al-ʿirāqiyya [1869-1978]*), op. cit., p. 83.

84 Meir Muʿallim, *Ma route vers la prison* (*Fī ṭarīqī ilā l-muʿtaqal*), op. cit., p. 80.

85 Abbas Shiblak, *Iraqi Jews : A History of Mass Exodus*, op. cit., p. 80.

86 Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq : 3 000 Years of History and Culture*, op. cit., p. 225-232.

87 Moshe Gat, *The Jewish Exodus from Iraq (1948-1951)*, op. cit., p. 24.

> Quant aux jeunes juifs, certains embrassèrent les idéaux du Parti communiste secret ou rejoignirent le mouvement sioniste clandestin, alors que d'autres adhérèrent au Parti national démocratique, un parti modéré[88].

L'économiste souligne ici l'existence d'une voie alternative, dont l'orientation politique se distingue de celle des deux groupes identifiés jusque-là, faisant écho au témoignage de Meir Muʿallim. Il s'agit dès lors de s'interroger sur l'identité des intellectuels attirés par ce que pouvait offrir ce Parti national démocratique. Quel est leur profil professionnel et en quoi ce parti pouvait-il répondre à leurs besoins et correspondre à leur orientation politique?

Pour les intellectuels qui s'étaient engagés dans la rédaction d'*al-Ḥāṣid*, cet hebdomadaire fut leur premier employeur et fonctionna, à ce titre, comme une véritable école de journalisme, de la même manière que Tawfīq al-Samʿānī, fondateur du quotidien *al-Zamān*, Jubrān Malkūn, fondateur du quotidien *al-Akhbār*, et Rufāʾīl Buṭṭī, fondateur d'*al-Bilād*, avaient été formés à l'école de journalisme d'*al-ʿIrāq*[89]. Ce tremplin leur avait permis d'acquérir les bases du métier de journaliste et, propulsés dans le monde de la presse à la fin des années 1930, ils firent effectivement montre d'un grand savoir-faire, en particulier pendant les années de guerre, au cours desquelles la maîtrise d'une ou de plusieurs langues européennes se révéla un atout de taille. Par ailleurs, pendant leurs années de travail à la rédaction, ils avaient développé une conscience politique propre et ne se reconnaissaient pas nécessairement dans les solutions proposées par les deux mouvements clandestins sioniste et communiste. Si la fermeture des portes de la rédaction d'*al-Ḥāṣid* marque symboliquement la fin d'une visibilité collective pour les intellectuels juifs dans la sphère publique, doit-on conclure que l'activité intellectuelle des hommes de lettres cessa complètement? Le journaliste juif Murād al-ʿImārī* répond en affirmant qu'à partir des années 1940 les journalistes juifs travaillaient seuls, car il n'existait plus d'activités communes à proprement parler :

> Tout le monde travaillait seul. Parfois, si l'on avait besoin de demander quelque chose à d'autres journalistes, on le faisait. J'ai donc dû demander à Salīm al-Baṣūn un service de temps à autre[90].

88 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 84.

89 Ibid., p. 39.

90 Entretien avec Murād al-ʿImārī, Modiʿin, 8 décembre 2010.

Les membres du groupe al-Ahālī furent profondément divisés après l'échec du gouvernement Ṣidqī-Sulaymān en 1936 et se dispersèrent en juin 1937[91]. Cet éclatement s'observe-t-il également chez les membres de la rédaction d'*al-Ḥāṣid* ainsi que chez d'autres intellectuels et journalistes juifs? Auquel cas, peut-on émettre l'hypothèse d'une dispersion des acteurs, dont l'expression serait une forme d'individualisation de leurs activités?

L'ancrage idéologique des trois partis de gauche reconnus officiellement en 1946 – le Parti de l'union nationale, le Parti du peuple et le PND – était très profond, leurs principaux membres et acteurs étant issus du groupe al-Ahālī, lui-même créé en 1932. Kāmil al-Chādirchī et Ḥusayn Jamīl, respectivement président et secrétaire du PND, étaient tous les deux membres fondateurs d'al-Ahālī. ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm dirigeait le Parti de l'union nationale dont il était également membre fondateur, et ʿAzīz Sharīf (Parti du peuple), proche du groupe à ses débuts, avait été nommé député lors de la formation du gouvernement de Ṣidqī-Sulaymān en 1936. La répartition des membres d'al-Ahālī dans ces partis de gauche matérialisait cependant aussi les divergences politiques qui existaient déjà au sein du groupe dès sa formation, et en partie à l'origine de sa dissolution en 1937. En effet, le Parti de l'union nationale de ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm était considéré comme plus à gauche que le PND, car ce fut en partie sous l'influence d'Ibrāhīm que le groupe al-Ahālī avait adopté le socialisme comme principe fondateur au début des années 1930, sous la forme de la *shaʿbiyya*, ou « popularisme ». À l'inverse, lorsque le Club de Bagdad, établi en 1934 par les membres d'al-Ahālī, dut fermer ses portes pour des raisons politiques, le groupe recruta des membres considérés comme plus modérés, tel Kāmil al-Chādirchī[92]. Le Parti du peuple, dirigé par ʿAzīz Sharīf, était généralement perçu comme le plus à gauche de tous les partis officiels. Dans un rapport détaillé sur les activités communistes, un officiel britannique qualifie le PND de « parti de gauche de tendance socialiste », le Parti de l'union nationale de « parti de gauche nationaliste », tandis que le Parti du peuple y était qualifié de « parti d'extrême gauche[93] ». Pour Fāʾiq Buṭṭī, le PND n'était pas de gauche, alors que le Parti de l'union nationale, le Parti du peuple et la Ligue antisioniste étaient tous les trois considérés comme de gauche[94]. Le Parti de

91 Kāmil al-Chādirchī, *Du droit à l'exercice de la politique et de la démocratie* (*Fī ḥaqq mumārasat al-siyāsa wa-l-dīmuqrāṭiyya*), op. cit., p. 53.

92 Majid Khadduri, *Independent Iraq (1932-1958) : A Study in Iraqi Politics*, op. cit., p. 70-72.

93 Mémorandum : « National and International Organisations in IRAQ, "in which overt or Covert Communist Influence predominates" », ambassade britannique, Bagdad, 27 janvier 1947 (FO 624/116, 300/7/47, PRO).

94 Fāʾiq Buṭṭī, *Histoire de la presse irakienne. Un combat de générations* (*Al-Ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya ; taʾrīkhuhā wa kifāḥ ajyāluhā*), op. cit., p. 123.

l'union nationale était donc souvent perçu comme la voie du milieu entre le Parti du peuple, très à gauche, et le PND, plus modéré.

Parmi les partis de gauche, celui qui semble avoir le plus attiré les juifs – en particulier les journalistes et professionnels de l'imprimerie qui souhaitaient continuer à travailler en toute légalité comme ils l'avaient fait jusque-là – fut le PND, connu pour être « modéré », puis le Parti de l'union nationale et enfin le Parti du peuple. Les Britanniques rapportent que lors des rassemblements du PND à Basra, les manifestants scandaient le slogan « Long live the Iraqi Jews[95] », verbalisant la solidarité du PND envers ses membres juifs. D'après Menashe Somekh*, membre et employé juif du PND, le choix des juifs d'adhérer au parti s'explique par le fait qu'ils y trouvaient le moyen d'exprimer leurs positions politiques dans un cadre officiel et sûr :

> Ils y trouvèrent une possibilité de s'exprimer et d'être actifs en politique, car avant cela, pour les juifs il n'y avait pas d'activités politiques. Dans les années 1940, ces nouveaux intellectuels juifs trouvèrent dans le Parti national démocratique en particulier, une occasion de faire de la politique, de manière publique et dans une perspective laïque. Pour cette raison, ils furent nombreux à entrer au parti[96].

De même, Isḥāq Bar Moshe, observateur extérieur, rapporte que ses amis qui avaient adhéré au PND éprouvaient un sentiment de sécurité :

> Les juifs qui travaillaient au Parti national démocratique ressentaient que le parti les protégeait, tout comme ils savaient que le président du parti et le rédacteur en chef [d'*al-Ahālī*, Kāmil al-Chādirchī] était un homme loyal envers sa patrie et qu'il ne faisait pas de discrimination entre Arabes et juifs[97].

Le parcours politique de Shalom Darwīsh, né en 1913 dans le village de ʿAlī al-Gharbī, dans la province d'al-ʿAmāra, illustre illustre l'épanouissement professionnel mais aussi politique des intellectuels juifs proches du PND. Après avoir travaillé comme éditeur pour *al-Ḥāṣid* dès la parution du premier numéro en 1929 jusqu'à la fermeture de ses portes en 1938, Shalom Darwīsh adhéra au

---

95 FO 371/68459/611714, PRO ; cité par Eric Davis, *Memories of State, Politics, History, and Collective Identity in Modern Iraq*, op. cit., p. 91 ; 307, note 28.

96 Entretien avec Menashe Somekh, Jérusalem, 6 décembre 2010.

97 Isḥāq Bar Moshe, *Sortie d'Irak, Mémoires* (*1945-1950*) (*Al-Khurūj min al-ʿIrāq, dhikrayāt min 1945-1950*), op. cit., p. 448.

PND en 1946 et publia régulièrement dans la presse de son parti[98]. Il s'engagea particulièrement auprès de Kāmil al-Chādirchī dans sa campagne électorale pour être élu député et condamna ouvertement l'attitude du gouvernement à l'égard des partis, en soutenant les actions de ses opposants. Surveillé par le service de renseignement, il apprit qu'on l'accusait de soutenir l'émigration juive vers la Palestine en traitant de la question en filigrane dans la nouvelle intitulée *Convoi de campagne*, publiée en 1948[99], sous forme de métaphore. D'après ces allégations, la fiction, qui relatait l'exode rural d'une famille du village de ʿAlī al-Gharbī vers Bagdad, pouvait être comprise comme une invitation dissimulée à l'immigration clandestine vers la Palestine. En réalité, la nouvelle relatait l'histoire de sa propre famille, après le décès de son père : le personnage du jeune Salīm incarnait Shalom Darwīsh lui-même, quant à la chèvre qui l'accompagnait dans la nouvelle, elle avait réellement existé et ne personnifiait pas le sionisme, contrairement à ce qu'alléguaient ses accusateurs. Ḥusayn Jamīl, le secrétaire du PND, l'informa que des rumeurs circulaient à son sujet et intervint personnellement en sa faveur auprès du président de la cour martiale, qui était sur le point d'ordonner l'arrestation de Shalom Darwīsh. À l'issue de cette conversation, au cours de laquelle Jamīl lui aurait exposé la situation, les charges contre Darwīsh furent abandonnées[100].

D'autres parcours journalistiques et politiques de juifs membres du PND illustrent quant à eux non seulement l'engagement auprès du PND, mais également la collaboration entre partis de gauche et la grande mobilité des journalistes. Ce fut le cas de Salīm al-Baṣūn*, Murād al-ʿImārī, Menashe Somekh et Ṣālīḥ Ṭwayg. Né à Bagdad en 1927, Salīm al-Baṣūn commença sa carrière de journaliste en 1943 à la rédaction du quotidien *al-Shihāb*, dirigée par Shafīq Nūrī al-Saʿīdī, mais fut très vite arrêté en raison de ses positions politiques. Les rencontres qu'il fit en prison, principalement avec des communistes, des intellectuels de gauche et démocrates ainsi que des activistes panarabes, comme le leader nationaliste palestinien ʿAbd al-Qādir al-Ḥusaynī[101], exercèrent une influence certaine sur son travail de journaliste et sur sa pensée politique.

98 Shmuel Moreh, *Nouvelles d'écrivains juifs d'Irak* (*1924-1978*) (*Al-Qiṣṣa al-qaṣīra ʿinda yahūd al-ʿIrāq* [*1924-1978*]), op. cit., p. 111.

99 Shalom Darwīsh, *Convoi de campagne* (*Qāfila min al-rīf*), in *Certaines Personnes* (*Baʿḍ al-nās*), Bagdad, Sharikat al-tijāra wa-l-ṭibāʿa al-maḥdūda, 1948, p. 1-29.

100 Shalom Darwīsh, « Ma sortie d'Irak » (« Khurūjī min al-ʿIrāq »), *Al-Anbā'*, 9 novembre 1975, p. 1-2.

101 ʿAbd al-Qādir al-Ḥusaynī (1907-1948) était un combattant nationaliste palestinien. Il résida quelques années en Irak, au début des années 1940, où il enseigna les arts militaires et comptait des juifs parmi ses étudiants. ʿĪsā Khalīl Muḥsin, *ʿAbd al-Qādir al-Ḥusaynī*, Amman, Dār a-jalīl lil-nashr, 1986, p. 196.

Lorsque les partis furent autorisés, en 1946, il adhéra au PND de Kāmil al-Chādirchī et travailla également pour la rédaction d'*al-Shaʿb*, organe du Parti du peuple dirigé par Yaḥyā Qāsim, avocat, agent du syndicat des cordonniers de Bagdad[102] et rédacteur en chef du quotidien *al-Shaʿb*. Qāsim n'hésitait pas à défendre la cause de ses compatriotes juifs en rappelant régulièrement la différence entre judaïsme et sionisme. Lorsque le commerçant juif, Shafīq ʿAdas, jugé coupable d'avoir vendu des armes à l'État d'Israël, fut condamné à mort en 1948 à Basra, *al-Shaʿb* fut l'un des rares périodiques d'information à critiquer ouvertement le jugement[103]. Salīm al-Baṣūn occupa parallèlement la fonction de secrétaire de rédaction pour les périodiques proches du Parti de l'union nationale, *al-Siyāsa* et *Ṣawt al-siyāsa*, dirigés par ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm. Enfin, auteur d'une biographie sur Muḥammad Mahdī al-Jawāhirī, al-Baṣūn travailla également en étroite collaboration avec celui-ci. Pendant cette période, il collabora de manière épisodique avec le poète, puis plus régulièrement après 1958[104].

Né à al-ʿAmāra en 1923, Murād al-ʿImārī débuta dans le monde de la presse à Bagdad tout en poursuivant ses études à la faculté de droit. Il rencontra Yaḥyā Qāsim alors qu'il était employé dans une compagnie de chemins de fer et quitta sa fonction pour travailler avec lui en tant que secrétaire de rédaction au quotidien *al-Shaʿb*, dès la publication de son premier numéro, le 3 septembre 1944. Il signa notamment en 1945 un article intitulé « Le fascisme à la faculté de droit », à la suite de la publication duquel il dut interrompre ses études. Il quitta une première fois la rédaction d'*al-Shaʿb* le 14 mai 1945, après qu'Yaḥyā Qāsim prit la décision d'accepter l'invitation de l'ambassade britannique, qui le priait de se rendre à Londres, dans la perspective des renégociations du traité anglo-irakien, « geste qu'[il] considérait contraire à l'éthique progressiste d'*al-Shaʿb*[105] ». Il travailla également entre 1944 et 1946 comme secrétaire de rédaction pour la revue *al-Rābiṭa*, de l'association du même nom fondée par ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm en 1944.

---

102 « The ʿIraqi Communist Party and the League of ʿIraqi Communists », Rapport adressé au Foreign Office, Bagdad, 10 février 1948 (FO 371/68481A, E 8823/771/93, PRO).

103 Isḥāq Bar Moshe, *Sortie d'Irak. Mémoires (1945-1950)* (*Al-Khurūj min al-ʿIrāq, dhikrayāt min 1945-1950*), op. cit., p. 519.

104 Al-Baṣūn, Salīm, *Al-Jawāhirī, ses mots, ma plume*, Bagdad, Dār Mīzūbūtāmyā, 2013 ; anonyme, « Biographie de Salīm al-Baṣūn » (« Sīrat ḥayāt Salīm al-Baṣūn »), 7 mars 1978 (manuscrit non publié).

105 Murād al-ʿImārī, « Pages irakiennes de ma vie » (« Ṣafaḥāt ʿirāqiyya min ḥayātī »), *Elaph*, 3 mars 2011, www.elaph.com (consulté le 19 août 2015).

Après son adhésion au PND, il fut engagé au sein de la rédaction du quotidien de parti *Ṣawt al-ahālī* jusqu'en 1952. Alors qu'al-Chādirchī insistait pour qu'il signe de son nom complet, il considérait pour sa part que l'idée ne lui appartenait pas en personne, raison pour laquelle il refusait de signer. Ils parvinrent finalement à un accord : al-ʿImārī ne signerait que de la première lettre de son prénom, « mīm » en arabe. C'est sous ce pseudonyme qu'il fut désormais connu[106]. Il travailla tout d'abord comme correspondant parlementaire, puis comme responsable de la rubrique internationale, et, en l'absence de Kāmil al-Chādirchī, rédigeait enfin de temps à autre les éditoriaux. Après la formation des partis, Murād al-ʿImārī travaillait aussi bien pour le PND que pour le Parti du peuple et explique ainsi ses allers-retours entre la rédaction d'*al-Shaʿb* et celle de *Ṣawt al-Ahālī* :

> Je collaborais à la rédaction d'*al-Ahālī*, [...]. Lorsque le contenu était considéré comme trop provocateur pour le gouvernement, il en interdisait la publication. Chaque fois que cela arrivait, j'allais travailler à la rédaction d'*al-Shaʿb*[107].

Son parcours indique que, pour un journaliste membre du PND, le passage de la rédaction d'un des partis de gauche à l'autre se faisait aisément, comme dans le cas de Menashe Somekh. Né à Bagdad en 1926, il commença comme premier et seul employé du PND en 1946 après avoir adhéré au parti, et comme rédacteur pour *Ṣawt al-ahālī*[108]. Puis il quitta la rédaction pour travailler comme assistant personnel et remplaçant de Yaḥyā Qāsim, pour le quotidien *al-Shaʿb*, jusqu'à son départ en 1950[109].

Dans le cas de Ṣāliḥ Ṭwayg, né à Bagdad en 1916, il adhéra au PND et y demeura jusqu'à sa dissolution[110]. Son travail pour les rédactions de *Ṣadā al-ahālī* et *Ṣawt al-ahālī* consistait principalement en des traductions de dépêches internationales en anglais ou en français, et en des commentaires politiques empreints de sa position politique nationale démocratique. Souvent perçu dans le milieu

---

106 Murād al-ʿImārī, « Histoire de ma vie » (« Masīrat ḥayātī »), in *Sélection de poèmes* (*Mukhtārāt min shiʿr*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 2011, p. 67.

107 Entretien avec Murād al-ʿImārī, Modiʿin, 8 décembre 2010.

108 Entretien avec Menashe Somekh, Jérusalem, 6 décembre 2010.

109 Eli ʿAmir, « Entretien avec Menashe Somekh » (« Shiḥa markazit ʿim Menashe Somekh »), *Nehardea*, nº 29, octobre 2007, www.babylonjewry.org.il (consulté le 9 décembre 2010).

110 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 51.

de la presse comme un travailleur de l'ombre ou « des coulisses[111] » grâce à l'assiduité et la discrétion dont il fit preuve dans son travail, al-Chādirchī le décrivit quant à lui comme « son esprit et sa main[112] ». Parallèlement, il travailla en collaboration avec Muḥammad Mahdī al-Jawāhirī, pour *al-Ra'y al-ʿāmm*, avec ʿĀdil ʿAwnī pour la rédaction d'*al-Ḥawādith*, ainsi que pour les rédactions d'*al-Ṭarīq* et d'*al-Zamān*.

Enfin, le profil d'un groupe d'individus juifs, qu'il serait plus approprié de nommer « sympathisants[113] » de parti, se caractérise également par une grande mobilité. Par exemple, Meir Baṣrī rédigeait régulièrement des articles pour la rubrique économique de l'organe du Parti du peuple, *al-Shaʿb*[114], aussi bien que pour l'organe du Parti libéral, *Ṣawt al-aḥrār*, proche du gouvernement[115], et pour *al-Zamān*[116]. Et Naïm Kattan contribua au quotidien *Ṣawt al-ahālī*, également en tant que simple sympathisant de parti[117]. Enfin, Nissim Rejwan devint un ami proche du président du Parti de l'union nationale, ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm, qui l'employa à la librairie *al-Rābiṭa*, nommée d'après une association qu'il avait fondée quelques années plus tôt. Cette librairie distribuait des ouvrages majoritairement en provenance de Grande-Bretagne et d'Amérique, sous la supervision de ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm. Rejwan, en tant que sympathisant extérieur plutôt qu'en tant que membre actif, suivait alors les activités du Parti de l'union nationale, car nombre de ses réunions se tenaient dans la librairie[118].

Il existait par ailleurs une catégorie d'intellectuels irakiens sensibles aux questions soulevées par les partis et qui participèrent également aux débats politiques qu'ils proposaient, mais qui n'exercèrent pas sous l'influence directe de ceux-ci. Parmi ces journalistes, ʿĀdil ʿAwnī et Muḥammad Mahdī al-Jawāhirī

---

111 Māzin Laṭīf, « Une personnalité exceptionnelle dans l'histoire de la presse irakienne a-t-elle vraiment été oubliée? » (« Shakhṣiyya fadhdha fī ta'rīkh al-ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya, unsiyat ḥaqqan? »), *Al-Ḥiwār al-mutamaddin*, 30 juin 2010, www.ahewar.org (consulté le 30 juin 2010).

112 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 52.

113 Nissim Rejwan, *The Last Jews in Baghdad, Remembering a Lost Homeland*, op. cit., p. 137.

114 Par exemple, Meir Baṣrī, « L'économie irakienne de transition » (« Al-Iqtiṣād al-ʿirāqī fī ʿaqd al-intiqāl »), *Al-Shaʿb*, Bagdad, 21 mai 1946 ; Meir Baṣrī, « Orientation du commerce extérieur irakien d'après-guerre » (« Tijārat al-ʿIrāq al-khārijiyya wa ittijāhuhā baʿd al-ḥarb »), *Al-Shaʿb*, Bagdad, 22 mai 1946.

115 Par exemple, *Ṣawt al-aḥrār*, Bagdad, 1er mai 1946, p. 2.

116 Par exemple, Meir Baṣrī, « La *Nahḍa* économique de l'État national » (« Al-Nahḍa al-iqtiṣadiyya fī l-ḥukm al-waṭanī »), *Al-Zamān*, Bagdad, 2 août 1947, p. 6.

117 Entretien avec Naïm Kattan, Paris, 22 janvier 2008.

118 Entretien avec Nissim Rejwan, Jérusalem, 23 novembre 2008.

en particulier offrirent un soutien important aux journalistes juifs. ʿĀdil ʿAwnī s'était tout d'abord distingué dans le milieu de la presse grâce à sa contribution dans *Ṣawt al-ḥaqq*, l'un des premiers quotidiens à ouvrir à Bagdad en 1941 après la disparition de la quasi-totalité des périodiques en raison de la guerre, puis il fonda son propre quotidien, *al-Ḥawādith*, le 1er septembre 1941[119]. Particulièrement sensible à la culture populaire, il lui arrivait de rédiger en dialecte irakien, et appréciait particulièrement la voix de la chanteuse et actrice juive Salīma Murād, à propos de laquelle il rédigea un article élogieux au moment où la loi de dénaturalisation des juifs fut promulguée en 1950[120]. En 1935 déjà, il engagea Yūsuf Yaʿqūb Ḥaddād*, auteur juif de nombreuses nouvelles publiées dans la presse irakienne, comme rédacteur pour la revue hebdomadaire littéraire et artistique *al-Mīthāq*, parue pour la première fois le 28 décembre 1933, et dont il était le rédacteur en chef[121]. Parallèlement à son travail pour le PND, Ṣāliḥ Ṭwayg travailla également pour la rédaction d'*al-Ḥawādith*, dirigée par ʿĀdil ʿAwnī. Enfin, Menashe Zaʿrūr, qui revendiquait un statut de « journaliste indépendant » – et refusait à ce titre de travailler pour le compte d'un parti plutôt qu'un autre – rédigeait pour l'organe du PI, aussi bien que pour la rédaction d'*al-Ḥawādith*[122].

Outre sa collaboration avec Salīm al-Baṣūn et Ṣāliḥ Ṭwayg, Muḥammad Mahdī al-Jawāhirī, qui participa de manière active aux débats politiques sans

---

119 Fāʾiq Buṭṭī, *Histoire de la presse irakienne. Un combat de générations* (*Al-Ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya ; taʾrīkhuhā wa kifāḥ ajyāluhā*), op. cit., p. 120 ; Zāhida Ibrāhīm, *Index des périodiques et revues irakiens* (*1869-1978*) (*Dalīl al-jarāʾid wa-l-majallāt al-ʿirāqiyya* [*1869-1978*]), op. cit., p. 93.

120 Isḥāq Bar Moshe, *Sortie d'Irak. Mémoires* (*1945-1950*) (*Al-Khurūj min al-ʿIrāq, dhikrayāt min 1945-1950*), op. cit., p. 325 ; 486. Née à Bagdad en 1905, Salīma Murād grandit dans une famille d'origine prolétaire. Elle apprit à chanter de manière autodidacte et devint l'une des plus célèbres chanteuses à Bagdad, ce qui lui valut l'honneur d'être la seule femme à porter le titre turc de Bāshā. Elle joua l'un des rôles principaux dans le film *ʿAlyā et ʿIṣām* en 1948 et mourut brusquement le 1er janvier 1974. Très appréciée des Irakiens, les plus grands poètes composèrent des poèmes et des chants en son honneur, comme Muḥammad Mahdī al-Jawāhirī et Maʿrūf al-Ruṣāfī. Voir Meir Baṣrī, *Personnalités juives de l'Irak moderne* (*Aʿlām al-yahūd fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), op. cit., vol. 1, p. 87-88.

121 ʿAbd al-Ilāh Aḥmad, *Émergence et développement de la nouvelle en Irak* (*1907-1938*) (*Nashʾat al-qiṣṣa wa taṭawwuruhā fī l-ʿIrāq* [*1907-1938*]), op. cit., p. 465. Shmuel Moreh, *Index des publications arabes par des écrivains juifs* (1863-1973) (*Fahras maṭbūʿāt al-ʿarabiyya allatī allafahā aw nasharahā al-udabāʾ wa-l-ʿulamāʾ al-yahūd* [*1863-1973*]), Jérusalem, Muʾassasat Yad Ben-Tsvi wa-l-jāmiʿa al-ʿibriyya, 1973, p. 117. Zāhida Ibrāhīm, *Index des périodiques et revues irakiens* (*1869-1978*) (*Dalīl al-jarāʾid wa-l-majallāt al-ʿirāqiyya* [*1869-1978*]), op. cit., p. 517.

122 Entretien anonyme.

être membre d'un parti, engagea Mathilda Yūsuf, diplômée de l'école de l'AIU et formée à *al-Ḥāṣid*, qui rédigeait dans *al-Raʾy al-ʿāmm* des articles en tant que critique littéraire et proposait également des réflexions sur la société et sur la femme[123]. Enfin, le journaliste juif Naʿīm Ṣāliḥ Raḥamim* travaillait pour différents périodiques irakiens comme *al-Shaʿb* et *Ṣawt al-ahālī*, en tant que rédacteur et traducteur et effectuait également la mise en page de dépêches. Fortement imprégné d'idées démocratiques et progressistes, il fut engagé par al-Jawāhirī pour travailler pour *al-Raʾy al-ʿām*[124].

Cette solidarité des intellectuels non juifs envers leurs compatriotes juifs était réciproque. Anwar Shāʾūl témoigna comme expert juridique lors du procès de Kāmil al-Chādirchī, qui avait publié une série de trois articles entre le 10 et le 18 juillet 1946 dans *Ṣawt al-ahālī*, intitulés « La face cachée du présent gouvernement », « L'incident malheureux à Kirkouk – le gouvernement dévoile son hostilité » et « Le feu a été ouvert sur les manifestants ». Il y dénonçait l'inaction du gouvernement envers les revendications des travailleurs de l'Iraq Petroleum Company à Kirkouk, le meurtre de plusieurs manifestants par la police et l'absence de liberté d'expression dans la sphère publique en général[125]. Le journaliste était accusé d'encourager les divisons intercommunautaires au sein du peuple irakien en plaidant pour la cause kurde et d'appeler les manifestants au crime[126]. Les avis juridiques de Shāʾūl, de Tawfīq al-Samʿānī, ainsi que de trente-sept autres personnalités à la fois du domaine du droit et du journalisme, et issues de communautés religieuses et ethniques différentes, furent retenus dans le cadre de ce procès[127]. Shāʾūl se souvient du raisonnement du comité d'experts, lors de la décision finale :

> Nous discutâmes de l'article et nous mîmes d'accord sur ce qui serait notre point de vue : [...] l'article était une mise en garde adressée au gouvernement mais ne remettait en cause ni sa valeur, ni l'harmonie entre les communautés [...]. Et il est du droit et du devoir de la presse, en tant

123 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 71-72.

124 Ibid., p. 65.

125 Kāmil al-Chādirchī, *Du droit à l'exercice de la politique et de la démocratie* (*Fī ḥaqq mumārasat al-siyāsa wa-l-dīmuqrāṭiyya*), op. cit., p. 84.

126 Fāʾiq Buṭṭī, *Histoire de la presse irakienne : un combat de générations* (*Al-Ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya ; taʾrīkhuhā wa kifāḥ ajyāluhā*), op. cit., p. 137.

127 Kāmil al-Chādirchī, *Du droit à l'exercice de la politique et de la démocratie* (*Fī ḥaqq mumārasat al-siyāsa wa-l-dīmuqrāṭiyya*), op. cit., p. 84.

que quatrième pouvoir de tout État, de soutenir ou de s'opposer à qui bon lui semble […][128].

Par ailleurs, le cas de Yūsuf Ḥasqayl, propriétaire juif de la librairie Yūsuf Ḥasqayl illustre à quel point était fort le soutien que se prodiguaient mutuellement les intellectuels sensibles aux causes des trois partis de gauche. Ce papetier-libraire juif installé à la rue al-Samawʾal à Bagdad fut accusé de mener des activités communistes pour avoir vendu des livres de littérature russe. Après avoir inspecté les livres en vente chez ce libraire, un comité d'expertise judiciaire, dans lequel figurait également Anwar Shāʾūl, parvint à la conclusion que cette collection n'était autre que le fruit d'un intérêt pour la littérature russe et permit de l'innocenter. Ces ouvrages traduits en anglais comprenaient en effet *Guerre et paix* et *Anna Karénine* de Tolstoï, *Crimes et châtiments* de Dostoïevski et des pièces de théâtre de Tchékhov, ainsi qu'une collection de nouvelles de Gorky. L'expertise souligna que les trois premiers auteurs avaient vécu avant la révolution bolchevique et ne pouvaient par conséquent pas contenir de message de soutien au régime soviétique. Enfin, si Gorky avait développé un certain intérêt pour le marxisme durant ses années de jeunesse, Anwar Shāʾūl estima que sa littérature ne pouvait en aucun cas être comprise comme un appel à embrasser l'idéologie bolchevique. Son œuvre devait selon lui plutôt être considérée comme un pilier du « canon littéraire mondial ».

Anwar Shāʾūl, après que son hebdomadaire cessa de paraître en 1938, continua dans un premier temps à faire entendre sa voix à travers une littérature politiquement engagée. Grâce à ses contacts avec Menashe Zaʿrūr, rédacteur au quotidien *al-ʿIrāq*, et Ṣāliḥ Ṭwayg, qui travaillait alors pour *al-Zamān*, il put continuer à publier ses poèmes dans la presse irakienne, même après la disparition d'*al-Ḥāṣid*. Ainsi, il publia le poème « Le Nouveau Régime que présage le nazisme », « Malte, l'île des hommes libres », en 1942, en référence au siège de Malte pendant la Seconde Guerre mondiale, « À Churchill » en 1943, « Convoi des Nations unies » en 1944 et « Berlin brûle » en 1945[129]. Après cette période transitoire, Anwar Shāʾūl décida toutefois de changer de voie et de prendre ses distances, du moins en partie, avec la vie politique. L'imprimerie représentait alors une échappatoire économiquement intéressante[130], et lorsqu'il dut interrompre la publication d'*al-Ḥāṣid*, il y vit l'occasion de continuer à travailler dans le milieu de l'écriture. Il ouvrit alors une imprimerie au milieu des années

128 Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 143-145.

129 Ibid., p. 248-256.

130 Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East : A History*, op. cit., p. 197-202.

1940 avec le soutien de son ami et collaborateur Najīb ʿAbbūd, de la société de tabac ʿAbbūd, en collaboration avec des journalistes, typographes, imprimeurs et administrateurs[131]. Elle rencontra vite un grand succès, car Shāʾūl, de même que ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm, propriétaire de l'imprimerie *al-Rābiṭa*, furent les deux premiers imprimeurs en Irak à posséder une linotype[132]. Tout au long de ses quinze années de travail à l'imprimerie Sharikat al-tijāra wa-l-ṭibāʿa al-maḥdūda (en anglais : The Trading & Printing Co. Ltd) installée rue Fayṣal Ier, dans le quartier d'al-Karkh, l'équipe de Shāʾūl imprima des dizaines de manuels scolaires pour le compte d'une maison d'édition gouvernementale, et travailla par ailleurs pour des entreprises privées, principalement dans le domaine bancaire[133]. L'imprimerie offrait du reste des conditions spéciales pour les écrivains et auteurs et comptait parmi ses clients ʿAbbās al-ʿAzzāwī, qui y fit imprimer plusieurs volumes de son *Histoire de l'Irak entre les deux occupations* (*Taʾrīkh al-ʿIrāq bayna l-iḥtilālayn*) (1956-1963), ʿAlī al-Khaṭīb pour des recueils de poèmes, et Buland al-Ḥaydarī. Enfin, Meir Baṣrī y imprima *Études sur l'économie irakienne* (*Mabāḥith fī l-iqtiṣād al-ʿirāqī*) (1948) et *Hommes et ombres* (*Rijāl wa ẓilāl*) (1955), de même que Shalom Darwīsh y fit paraître sa collection de nouvelles *Certaines Personnes* (*Baʿḍ al-nās*). Parallèlement, Anwar Shāʾūl continua à contribuer à la vie culturelle irakienne en travaillant comme scénariste de *ʿAlyā wa ʿIṣām*, un film produit par Studio Bagdad en 1948. Le film, inspiré d'une *qaṣīda* du poète libanais Qayṣar al-Maʿlūf (1874-1964), racontait l'histoire d'amour tragique entre un homme et une femme dont les familles ennemies empêchaient l'union[134]. Ces éléments montrent qu'après la disparition de son hebdomadaire en 1938, Shāʾūl continuait à suivre de loin les activités intellectuelles de ses collègues, et son activité d'imprimeur permit à nombre d'acteurs de la scène littéraire d'imprimer leurs écrits à petit prix. En contrepartie des distances qu'il avait prises avec les cercles politiques, il put intervenir en faveur des acteurs proches de la presse de parti, grâce à ses expertises juridiques, sans paraître suspect, comme le montre le cas des procès de Yūsuf Ḥasqayl et de Kāmil al-Chādirchī. Chaque fois que nécessaire,

---

131 Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), op. cit., p. 263-269.

132 Fāʾiq Buṭṭī, *Histoire de la presse irakienne. Un combat de générations* (*Al-Ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya ; taʾrīkhuhā wa kifāḥ ajyāluhā*), op. cit., p. 167.

133 Entretien avec Daniel Shaul, 15 janvier 2012.

134 ʿAdnān Ḥusayn Aḥmad, « Anwar Shāʾūl et le film ʿAlyā wa ʿIṣām » (« Anwar Shāʾūl wa film ʿAlyā wa ʿIṣām »), *Al-Madā*, 5 janvier 2012, www.almadasupplements.com (consulté le 19 août 2015). Meir Baṣrī, *Personnalités juives de l'Irak moderne* (*Aʿlām al-yahūd fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), op. cit., vol. 1, p. 87-88.

il exprimait ainsi publiquement son soutien aux acteurs du monde de l'opposition politique. Et en tant que membre du comité d'expertise juridique lors du procès d'al-Chādirchī, il défendait tout autant la cause de son ami et collègue journaliste al-Chādirchī que celle de la liberté de la presse en général. Ces éléments indiquent ici que, si les acteurs étaient exposés publiquement, ils bénéficiaient néanmoins du soutien d'autres intellectuels qui, comme al-Samʿānī et Shāʾūl, étaient moins actifs politiquement.

Enfin, les journalistes juifs étaient réputés maîtriser les langues européennes, qu'ils avaient apprises au sein de leurs écoles, l'AIU, Shammāsh et d'autres. Dès 1936, Meir Ḥaddād, le frère de ʿEzra Ḥaddād, avait été nommé traducteur de dépêches en provenance d'agences de presse internationales pour la rédaction d'*al-Ḥāris*[135]. Sur la base de ses compétences linguistiques, Murād al-ʿImārī travailla aussi comme correspondant parlementaire pour le compte de l'Agence France Presse dès 1949, puis pour *Iraq Times*, dès 1953[136]. De même, Ṣāliḥ Ṭwayg avait acquis une telle dextérité dans la traduction simultanée entre l'anglais et l'arabe qu'il pouvait retranscrire et traduire simultanément les dépêches et les nouvelles qui étaient émises en langues européennes à la radio irakienne, pour les publier dès le lendemain dans la presse[137]. Dans le domaine de la traduction littéraire enfin, leurs compétences étaient également mises à profit. Par exemple, Yūsuf Yaʿqūb Ḥaddād, publia ses traductions de nouvelles, comme « Charlotte » de Marcel Prévost, dans *al-Ittiḥād al-dustūrī*[138]. De même, Meir Muʿallim publiait épisodiquement quelques nouvelles et traductions de nouvelles dans la revue *al-Muṣawwir*[139]. Le fait que leur expertise dans ce domaine était souvent sollicitée indique que les motifs poussant les journalistes irakiens à soutenir et à engager les journalistes juifs n'étaient pas seulement politiques, mais également professionnels.

De nombreux intellectuels juifs proches du PND participèrent à un ensemble de manifestations qui eurent lieu tout au long de la première moitié de l'année 1948, témoin de leur profond engagement dans les débats politiques. Les renégociations du traité anglo-irakien, d'abord menées en secret pour éviter toute

135 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 39.

136 Entretien avec Murād al-ʿImārī, Modiʿin, 8 décembre 2010.

137 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 51-52.

138 Yūsuf Yaʿqūb Ḥaddād, « Charlotte » (« Shārlūt »), *Al-Ittiḥād al-dustūrī*, Bagdad, 9 juillet 1950, p. 3. Paru pour la première fois le 4 avril 1950 sous la direction de Jihād Al-Anṣārī, *al-Ittiḥād al-dustūrī* était le quotidien du Parti de l'union constitutionnelle (Ḥizb al-ittiḥād al-dustūrī) fondé en 1949 par Nūrī al-Saʿīd.

139 Salīm al-Baṣūn, « Meir Muʿallim … un ami … un souvenir » (« Meir Muʿallim . . ṣadīq . . dhikrā »), *Al-Anbāʾ*, 26 février 1978.

agitation sociale et politique, aboutirent finalement à la signature du traité de Portsmouth en décembre 1947. Rendu public sur les ondes de la radio britannique en janvier 1948, son contenu provoqua la colère des masses, car, bien qu'un accord fût trouvé pour un retrait des deux bases militaires britanniques, le traité prévoyait de constituer un comité de défense composé d'officiels britanniques et irakiens autorisant les premiers à intervenir en cas de guerre[140]. Pour beaucoup, cela illustrait une nouvelle fois l'échec des autorités irakiennes face à la mainmise coloniale et les premières réactions se firent entendre très rapidement dans les milieux étudiants, à commencer par la faculté de droit. Rapidement rejoints par les étudiants d'autres écoles et universités, par les membres des partis d'opposition, puis par des représentants des chemins de fer de Bagdad, ces étudiants s'organisèrent autour de nombreuses manifestations baptisées *al-Wathba*, littéralement « saut », terme qui désigne une étape transitoire entre deux ordres temporels. Après le 23 janvier, la *Wathba* entra dans une seconde phase. De nouveaux acteurs, liés au Parti communiste cette fois, rejoignirent la foule et beaucoup de manifestations se succédèrent, jusqu'au début de la guerre en Palestine au mois de mai 1948[141].

Dans le chapitre de ses Mémoires consacré à la *Wathba*, al-Jawāhirī affirme que la « rue politique irakienne » était composée de trois partis pendant les manifestations : le Parti communiste, le PI et le PND[142]. En outre, la *Wathba* était fortement soutenue par la presse non partisane, comme *al-Jihād* de Fā'iq Tawfīq, *al-Ra'y al-ʿāmm* de Muḥammad Mahdī al-Jawāhirī, *al-Yaqẓa* de Salmān al-Ṣafwānī, et bien d'autres encore. L'intervention de ces journalistes, tous fermement opposés au traité de Portsmouth, leur permit de sensibiliser la population à la cause des manifestants et jouèrent à ce titre un rôle politique de taille[143]. Tous ces acteurs, enfin, durent faire face à la même violente répression. Al-Jawāhirī, dont le frère mourut lors des manifestations, publia un éditorial dès que les étudiants qui manifestaient essuyèrent les premières répressions policières, au mois de janvier 1948[144]. Il reçut un appel du Premier ministre par intérim, Jamāl Bābān, qui entendait le mettre en garde contre les

140 Charles Tripp, *A History of Iraq*, op. cit., p. 115.

141 Matthieu Rey, « La Wathba », *XXe Siècle*, nº 108, 2010, p. 25-37.

142 Muḥammad Mahdī al-Jawāhirī, *Mes Mémoires* (*Dhikrayātī*), Damas, Dār al-rāfidayn, 1988, vol. 2, p. 15.

143 Fā'iq Buṭṭī, *Histoire de la presse irakienne. Un combat de générations* (*Al-Ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya ; ta'rīkhuhā wa kifāḥ ajyāluhā*), op. cit., p. 131.

144 Muḥammad Mahdī al-Jawāhirī composa un poème en l'honneur de son frère, « Mon frère Jaʿfar », qui devint célèbre à travers tout le Moyen-Orient arabe. Muḥammad Mahdī al-Jawāhirī, *Mes Mémoires* (*Dhikrayātī*), op. cit., vol. 2, p. 27.

conséquences de telles prises de position et qui lui conseillait d'éviter de traiter de ce sujet sensible. Face au refus d'al-Jawāhirī, la publication fut interdite pendant plusieurs jours. Des dizaines de périodiques durent également fermer leurs portes, et de nombreux journalistes furent détenus dans les prisons irakiennes, parmi lesquels Kāmil al-Chādirchī et Ḥusayn Jamīl[145]. Pour toutes ces raisons, certains ont voulu voir dans ces manifestations le signe que la contestation populaire était ancrée en Irak et que la monarchie n'allait pas tarder de chuter, en 1958. Ces intellectuels irakiens, comme al-Jawāhirī, se réfèrent en effet à l'ensemble des mouvements de contestation en Irak jusqu'à l'établissement de la République, soit les manifestations de 1946, l'*Intifāḍa* de 1952 et la révolution de 1958, comme un ensemble de *wathbāt*, c'est-à-dire de plusieurs *wathba*-s[146].

Chez les juifs, certains furent arrêtés pour avoir manifesté ou soutenu publiquement la cause, comme ce fut le cas du libraire Maurice Ilyās Yaʿqūb*, membre du PND et qui fut exilé au sud de Kerbala pour avoir activement participé aux manifestations de la *Wathba*[147], et Salīm al-Baṣūn (également membre du PND), lui aussi exilé, à Badra, à l'est de l'Irak. D'autres intellectuels juifs indépendants connurent le même sort, comme le poète Salīm Shaʿshūʿ* ainsi que les journalistes Meir Muʿallim et Richard Shammāsh*, exilés au même endroit. Après avoir fait paraître un quotidien en réaction aux manifestations, *al-Barīd al-yawmī*, avec le soutien de ʿEzra Ḥaddād et de Hāshim al-Bannāʾ[148], ces deux journalistes furent soupçonnés d'avoir choisi le titre en s'inspirant du quotidien basé en Palestine, *Doʾar ha-yom*, littéralement *Le Courrier du jour*, et de mener des activités sionistes dans le cadre de cette publication[149]. Ils durent alors cesser toute activité après la parution du vingt-huitième numéro[150]. Meir Baṣrī considère les mois de la *Wathba* comme une période de confiance mutuelle entre juifs et non-juifs, en raison de leur participation active et en nombre aux manifestations :

---

145 Orit Bashkin, *The Other Iraq : Pluralism in Hashemite Iraq*, op. cit., p. 108.

146 Muḥammad Mahdī al-Jawāhirī, *Mes Mémoires* (*Dhikrayātī*), op. cit., vol. 2, p. 15 ; 17.

147 *Ṣawt al-ahālī*, Bagdad, 9 août 1946, p. 3.

148 Salīm al-Baṣūn, « Meir Muʿallim … un ami … un souvenir » (« Meir Muʿallim .. ṣadīq .. dhikrā »). Hāshim al-Bannāʾ fut par la suite également rédacteur en chef d'une revue culturelle, *al-Rāʾid* fondée en 1967, et du quotidien d'informations *Ṣawt al-rāfid* en 1966. Zāhida Ibrāhīm, *Index des périodiques et revues irakiens* (*1869-1978*) (*Dalīl al-jarāʾid wa-l-majallāt al-ʿirāqiyya* [*1869-1978*]), op. cit., p. 157 ; 377.

149 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 68.

150 Shmuel Moreh, *Index des publications arabes par des écrivains juifs* (1863-1973) (*Fahras maṭbūʿāt al-ʿarabiyya allatī allafahā aw nasharahā al-udabāʾ wa-l-ʿulamāʾ al-yahūd* [*1863-1973*]), op. cit., p. 103.

> Pendant ces quelques mois, le peuple fraternisa avec les juifs qui participèrent aux manifestations et aux conseils de condoléances pour les martyrs, et prouvèrent ainsi leur loyauté nationale[151].

Dans toutes ces situations – qu'il s'agisse du PND, du Parti de l'union nationale ou du Parti du peuple –, on constate que les critères d'adhésion aux partis et l'origine des solidarités multiples n'étaient pas déterminés par l'appartenance à une communauté ethnique ou religieuse (*ṭā'ifa*). Lors du processus de constitution d'une *clique* – terme qui désigne chez l'anthropologue William Warner un groupe informel de personnes d'une société moderne dont les liens ne sont pas définis par une même origine sociale, religieuse ou familiale –, le partage d'intérêts communs, en l'occurrence le journalisme, peut transcender les autres liens, familiaux ou religieux[152]. Dans les années 1930, l'entourage d'*al-Ḥāṣid* était encore informellement défini par des critères communautaires juifs. Si, dans la forme comme dans le contenu, le périodique n'avait aucune ambition de ce type, une large proportion de ses contributeurs demeurait juive. Dans le nouveau contexte politique d'après-guerre en revanche, l'attraction vers les partis de gauche, et en particulier vers le plus stable, le PND, n'était plus dictée par ce lien communautaire, mais par les liens professionnels et politiques que les juifs étaient parvenus à tisser avec leurs collègues non juifs.

Pour les journalistes anciennement actifs au sein de la rédaction d'*al-Ḥāṣid*, comme Shalom Darwīsh, Mathilda Yūsuf et Ṣāliḥ Ṭwayg, les réseaux sociaux établis entre journalistes dans le courant des années 1930 déjà furent cruciaux dans la poursuite de leur carrière à partir du début des années 1940, lorsque le lien communautaire ne leur permettait plus d'évoluer dans leur milieu professionnel. Formés aux techniques de la presse et à l'usage des langues européennes, le travail à la rédaction de l'hebdomadaire de Shā'ūl les avait par ailleurs sensibilisés aux idées des membres du groupe al-Ahālī et introduits dans les réseaux dont ils bénéficièrent à partir des années 1940. Ceux pour lesquels on ne conserve pas de trace d'activités intellectuelles dans les années 1930, en raison de leur jeune âge principalement, l'appui d'un membre central d'un réseau[153], comme Yaḥyā Qāsim (qui collabora avec Murād al-ʿImārī), Kāmil al-Chādirchī (premier employeur de Menashe Somekh), ʿĀdil ʿAwnī (qui travailla avec Yūsuf Yaʿqūb Ḥaddād) et Muḥammad Mahdī al-Jawāhirī (qui

---

151 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 91.

152 John Scott, *Social Network Analysis : A Handbook*, Londres et Thousands Oaks Calif., SAGE Publications, 2000, p. 20-21.

153 En anglais, *a core member*. John Scott, *Social Network Analysis : A Handbook*, op. cit., p. 22.

employa Naʿīm Ṣāliḥ Raḥamim), leur permit également d'introduire ce milieu au cours d'une étape ultérieure de la formation du réseau. Dans le cas de Salīm al-Baṣūn, les rencontres qu'il fit en prison semblent lui avoir permis d'établir un réseau dont il bénéficia dans la suite de sa carrière de journaliste politique.

À partir de la fin de la guerre, donc, les acteurs juifs du domaine de la presse tendent bel et bien à s'individualiser par rapport au cercle communautaire d'origine. Mais à cet éclatement du noyau communautaire se substitua une nouvelle collectivité, dont les liens étaient purement politiques ou professionnels. S'il s'agit d'une dispersion par rapport à la communauté religieuse d'origine (*ṭāʾifa*), cette individualisation ne fut que l'expression d'une phase transitoire avant que les hommes de lettres n'adhèrent à une nouvelle communauté, professionnelle et idéologique cette fois, de journalistes proches des partis de gauche. La transition entre un réseau initialement basé sur des critères communautaires et un réseau strictement social ou professionnel, capable de transcender les liens familiaux ou religieux, fut par conséquent fructueuse. En ce sens, la distinction traditionnellement établie entre une génération de « jeunes en révolte » – communistes ou sionistes – et celle de leurs aînés, trop craintifs pour affirmer leur point de vue, ne suffit pas à couvrir la totalité des intenses activités journalistiques des intellectuels juifs, toutes générations confondues. Leurs activités n'étaient pas déterminées seulement par leur appartenance générationnelle, mais aussi par leur capacité à construire ou à intégrer un réseau déjà existant.

3 Anciennes et nouvelles alliances

Eric Davis insiste sur l'émergence, dans ce contexte de pluripartisme, de nouvelles forces sociales évoluant en dehors des clivages traditionnellement identifiés. La polarisation existante entre le Parti communiste et la force politique qui donnera naissance au parti Baʿth dominera plus tard la mémoire historique irakienne, et ce au détriment de relations plus subtiles entre le PND et le PI par exemple, ou entre les partis de gauche et le PCI[154]. Dans la reconfiguration politique propre à la période de l'après-guerre, le PI restait certes attentif aux relations avec les autres États arabes : il diffusait notamment l'idéologie panarabe dans les pages de son organe de parti, *Liwāʾ al-istiqlāl*, ou encore dans

154 Eric Davis, *Memories of State, Politics, History, and Collective Identity in Modern Iraq*, op. cit., p. 82-108.

al-Yaqẓa, sur un ton très hostile à l'égard des juifs[155]. Les trois partis de gauche continuaient quant à eux à se concentrer plutôt sur des réformes internes à la société irakienne, en se focalisant en priorité sur des questions d'égalité sociale. Toutefois, après 1946, une forme nouvelle de collaboration naquit entre ces deux partis (PND et PI) que tout opposait en apparence, bien qu'ils aient eu en commun un ennemi de poids, le gouvernement. En outre, si les trois partis de gauche avaient précisément été créés pour se distancer officiellement du PCI, ils continuaient cependant d'entretenir des liens plus qu'étroits avec celui-ci.

En raison de l'accueil mitigé que la formation de partis politiques reçut auprès de la classe politique, le Premier ministre Tawfīq al-Suwaydī fut rapidement contraint de démissionner et, en mai 1946, le gouvernement fut placé entre les mains d'Arshad al-ʿUmārī, qui avait ouvertement exprimé son hostilité envers les réformes de son prédécesseur. À la suite de l'importante répression à laquelle les partis durent faire face après ce changement de gouvernement, la menace de perdre leurs droits et liberté d'expression pesait sur tous les partis, sans distinction. Dans les faits, les partis politiques étaient très faibles. Le Parti libéral, sous la direction de Tawfīq al-Suwaydī, n'exerça qu'une influence limitée dans la vie politique irakienne et la dissolution du parti en décembre 1948 résulta d'une initiative interne[156]. Le 29 septembre 1947, le Parti de l'union nationale, dirigé par ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm, et le Parti du peuple, dirigé par l'avocat ʿAzīz Sharīf, furent bannis en raison de nombreuses controverses soulevées dans la presse partisane[157]. Également menacé de disparaître à plusieurs reprises, le PND dirigé par Kāmil al-Chādirchī survécut toutefois pendant plusieurs années, bien qu'il fût menacé à plusieurs reprises. Il fut finalement dissout en septembre 1954, au même moment que le Parti de l'Indépendance, dirigé par Muḥammad Mahdī Kubba[158].

Cette situation précaire engendra en contrepartie une forme nouvelle de solidarité entre tous les partis, officiels et d'opposition. De manière relativement naturelle, la solidarité entre les trois partis de gauche se renforça, de même que celle déjà existante avec le Parti communiste. Mais la solidarité dépassa dans certaines circonstances l'opposition partisane naturelle entre les partis de gauche (PND, Parti de l'union nationale, le Parti du peuple et PCI). Une alliance surprenante prit en effet forme entre les partis de gauche et le Parti de l'Indépendance (al-Istiqlāl).

---

155 Orit Bashkin, *New Babylonians : A History of Jews in Modern Iraq*, op. cit., p. 194-202.

156 Elie Kedourie, *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, op. cit., p. 48.

157 Majid Khadduri, *Independent Iraq (1932-1958) : A Study in Iraqi Politics*, op. cit., p. 261.

158 Elie Kedourie, *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, op. cit., p. 48.

Liens entre le Parti communiste et les autres partis de gauche

ʿAzīz Sharīf, du Parti du peuple, entretenait des liens étroits avec le Parti communiste, avant de s'en distancer en 1942[159]. Toutefois, lorsque l'un des membres juifs fondateurs de la Ligue antisioniste, Masrūr Ṣāliḥ Qaṭṭān, considéré comme un membre important du comité central du Parti communiste, fut condamné à six mois de prison pour avoir envoyé des livres aux administrations du PND et au Parti de l'union nationale en septembre 1946, il fit appel auprès de la cour de Bagdad contre sa condamnation, excipant de nouveaux témoignages, dont celui de ʿAzīz Sharīf en personne[160]. De même, Kāmil al-Chādirchī, président du PND, rendait régulièrement visite à Masrūr Ṣāliḥ Qaṭṭān lors de son exil à Moscou[161]. Enfin, Shalom Darwīsh, en tant que membre du PND, offrait son soutien à ceux qu'il considérait comme des alliés de son parti. Un rapport britannique rapporte que, lorsque la peine de mort fut prononcée contre les communistes Fahd, Zakī Basīm et Ibrāhīm Nājī Shumayyil en 1947, Shalom Darwīsh, ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm et ʿAzīz Sharīf furent accusés de chercher à corrompre des membres de la cour pour qu'ils reviennent sur le jugement[162].

Selon Murād al-ʿImārī, le PND et le Parti communiste communiquaient de manière régulière, malgré des divergences fondamentales :

> Kāmil al-Chādirchī entretenait des relations avec le Parti communiste. De temps à autre, il était amené à les contacter, même s'il y avait des désaccords fondamentaux[163].

Dans certains cas, les membres du Parti communiste infiltraient les partis de gauche, comme l'affirme Shimon Ballas :

> Les communistes se sont intégrés dans plusieurs partis, comme celui d'al-Chādirchī, le Parti national démocratique. Ils étaient des communistes sous couvert, en quelque sorte, en vue d'attirer certains membres vers le Parti communiste[164].

---

159 « The ʿIraqi Communist Party and the League of ʿIraqi Communists », Rapport adressé au Foreign Office, Bagdad, 10 février 1948 (FO 371/68481A, E 8823/771/93, PRO).

160 *Ṣawt al-ahālī*, Bagdad, 23 septembre 1946, p. 2.

161 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 84-85.

162 R. A. F., British forces in Iraq, lettre à l'ambassade britannique, Bagdad, 30 juin 1947 (FO 624/116, 30/19/47, PRO).

163 Entretien avec Murād al-ʿImārī, Modiʿin, 8 décembre 2010.

164 Entretien avec Shimon Ballas, Tel-Aviv, 16 octobre 2008.

En outre, Ibrāhīm Nājī Shumayyil était communiste mais devint également un membre actif de l'association fondée par ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm *al-Rābiṭa*, et du Parti de l'union nationale lors de sa formation[165]. Pour assurer leur survie dans l'espace public, les partis officiels de la gauche irakienne s'efforçaient de maintenir leurs distances avec le Parti communiste. Ils évitaient ainsi de collaborer de trop près avec celui-ci, comme en témoigne Ḥasqayl Qūjmān, actif au Parti communiste entre 1941 et 1949, date de son arrestation :

> The relations changed from day to day. Our attitude was to get friends with all the leftist parties, to make what became the National Front[166]. But they did not always agree to cooperate with the Communist Party, because it was not a legal party[167].

Il est toutefois difficile d'imaginer que les infiltrations de la part des communistes se faisaient systématiquement à l'insu des membres du PND, du Parti du peuple ou encore du Parti de l'union nationale.

Les partis de gauche officiels assuraient par ailleurs aux jeunes intellectuels engagés un soutien financier ou institutionnel, en particulier les libraires. Un rapport britannique sur la distribution des publications dites communistes à cette période indique que nombre d'entre elles étaient vendues librement dans les rues de Bagdad[168]. L'auteur du rapport énumère une série de librairies, autorisées officiellement, qui distribuaient une littérature principalement en provenance de Grande-Bretagne et d'Union soviétique : *Maktabat Baghdād* et *Fajr al-jadīd* dans le marché de Bagdad, *Al-Thaqāfa al-ḥadītha* à la rue du roi Ghāzī, la *Librairie Pour Tous* à la rue al-Rashīd, *Dār al-ḥikma* à la rue al-Mutanabbī, ainsi que la *Librairie Yūsuf Ḥasqayl*, à la rue al-Samaw'al. Le libraire juif et membre du PND Maurice Ilyās Yaʿqūb était propriétaire de la librairie *al-Ahālī* à la rue al-Rashīd – vraisemblablement la *Librairie Pour Tous* dont il est mention dans le rapport britannique. Il approvisionnait les membres de son parti en ouvrages et revues considérés comme « progressistes », tels que *Littérature soviétique* et *La Femme soviétique*, ouvrage qui traitait de l'égalitarisme dans le système soviétique, tout comme *Les Temps modernes*. Arrêté puis exilé au sud

165 Nissim Rejwan, *The Last Jews in Baghdad, Remembering a Lost Homeland*, op. cit., p. 137-138.

166 Le Front national fut formé par le Parti national démocratique, le Parti de l'Indépendance et le Parti communiste en mai 1954. Voir Charles Tripp, *A History of Iraq*, op. cit., p. 132.

167 Entretien avec Ḥasqayl Qūjmān, Londres, 9 avril 2009.

168 « The ʿIraqi Communist Party and the League of ʿIraqi Communists », rapport adressé au Foreign Office, Bagdad, 10 février 1948 (FO 371/68481A, E 8823/771/93, PRO).

de Kerbala, il put, à sa sortie de prison, reprendre des études de droit grâce au soutien du PND, alors qu'il avait perdu sa principale source de revenu, sa librairie sur la rue al-Rashīd[169]. Raḥel Zilkha, une sympathisante juive du groupe également membre du Parti communiste[170], publia dans *Ṣawt al-ahālī* une critique élogieuse de l'ouvrage *La Femme soviétique*, après avoir acheté le livre dans cette librairie[171]. Nissim Rejwan, employé à la librairie *al-Rābiṭa* dirigée par ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm, suivait en tant que sympathisant de parti, les activités du Parti de l'union nationale. En charge de la commande des livres, il se souvient d'avoir inclus une liste des « dix livres qui avaient changé le monde », pour le jour de l'ouverture de la librairie :

> The books included Plato's *Complete Works* and Darwin's *Origin of Species*, Marx's *Capital*, and Freud's *Basic Works* – in the Modern Library Giants series ; but it also included Tolstoy's *War and Peace* and James Joyce's *Ulysses*[172].

Enfin, comme nous l'avons vu, accusé de mener des activités communistes pour avoir vendu de la littérature russe (Tolstoï, Dostoïevski, Tchékhov et Gorky), le propriétaire juif de la *Librairie Yūsuf Ḥasqayl* fut innocenté grâce à l'expertise juridique d'Anwar Shāʾūl[173].

En termes littéraires, l'influence de la « Bagdad rouge[174] » des années 1940 fut considérable chez les Irakiens, juifs comme non juifs. En outre, la littérature russe étant devenue parfaitement accessible dans les librairies de Bagdad, son influence sur la formation d'un courant réaliste irakien s'affirma. La nécessité de décrire la réalité par la nouvelle pour dénoncer les défaillances sociales exprimée par Balbūl et d'autres à la fin des années 1930 s'affina et se popularisa auprès des intellectuels. L'idée que la littérature « réaliste » était une expression plus noble que la littérature de tendance romantique et fantastique était désormais inscrite dans les esprits au point qu'on l'enseignait dans les manuels scolaires. *Al-Bākūra*, un bulletin scolaire illustré et calligraphié rédigé par les enseignants et les étudiants d'une école secondaire juive[175], fit paraître son

169 *Ṣawt al-ahālī*, Bagdad, 9 août 1946, p. 3.
170 « The Iraqi Communist Party », Bagdad, 4 août 1949 (FO 371/75131, E 9504, PRO).
171 Raḥel Zilkha, « La femme soviétique » (« Al-Marʾa taḥt ẓill al-sūfyāt »), *Ṣawt al-ahālī*, Bagdad, 9 mars 1945, p. 1 ; 4.
172 Nissim Rejwan, *The Last Jews in Baghdad, Remembering a Lost Homeland*, op. cit., p. 140.
173 Voir *supra* chap. 3, 2, « L'aternative : adhésion aux partis politiques de gauche (1946) ».
174 Orit Bashkin, *New Babylonians : A History of Jews in Modern Iraq*, op. cit., p. 141-182.
175 Il s'agit vraisemblablement de l'école Frank ʿĪnī.

premier numéro le 3 janvier 1951. Selon ʿAbd al-Ilāh Sālim, l'auteur d'un essai sur l'histoire de la nouvelle arabe moderne publié dans le bulletin *al-Bākūra*, le genre littéraire acquit véritablement son indépendance lorsque le nouvelliste fut enfin capable de décrire son environnement, sans recourir aux futilités de l'imagination :

> Quant à la nouvelle arabe moderne, elle est considérée comme un véritable art littéraire, car elle a atteint le niveau idéal […]. La nouvelle devient indépendante lorsqu'elle puise ses composantes dans l'environnement de l'écrivain, auprès de ses compatriotes et dans les traditions qu'il véhicule. On considère qu'elle est arrivée au degré le plus élevé de la culture littéraire[176].

À cette période, on assiste par ailleurs à de nombreuses publications de nouvelles définies comme sociales, authentiques, réalistes ou populaires. Entre 1940 et 1946, Suhayl Ibrāhīm*, journaliste juif cofondateur du quotidien *al-Barīd al-yawmī* et membre du Parti libéral, écrivit sept nouvelles et romans, dont *Vers elle, nouvelles sociales* (*Ilayhā, qiṣaṣ ijtimāʿiyya*) en 1942[177]. La nouvelliste juive Maryam al-Mullā* publia la nouvelle *Sa tragédie… Un exemple* (*Maʾsātuhu… Mathal*) dans la revue *al-Muṣawwir* en 1950, où elle présentait des personnages qu'elle souhaitait authentiques (*ḥaqīqiyya*)[178]. Son mari, Salīm al-Baṣūn, fut l'auteur d'une pièce de théâtre intitulée *Le Théâtre de la vie* (*ʿAlā masraḥ al-ḥayāt*), publiée à Bagdad en 1945, qu'il qualifia de « littérature réaliste » (*al-adab al-wāqiʿī*)[179]. Meir Muʿallim, qui, quant à lui, publiait également ses nouvelles dans *al-Muṣawwir* ainsi que dans d'autres périodiques, revendiquait un style populaire (*al-shaʿbī*)[180].

Dans une critique élogieuse du recueil de nouvelles *Certaines Personnes* de Shalom Darwīsh parue en 1948 à Bagdad, le nouvelliste libanais Suhayl Idrīs affirma dans la revue beyrouthine *al-Ādāb* :

---

176 ʿAbd al-Ilāh Sālim, « La nouvelle arabe classique et moderne » (« Al-Qiṣṣa al-ʿarabiyya, qadīmuhā wa ḥadīthuhā ») *Al-Bākūra*, Bagdad, 17 janvier 1951.

177 Shmuel Moreh, *Nouvelles d'écrivains juifs d'Irak* (*1924-1978*) (*Al-Qiṣṣa al-qaṣīra ʿinda yahūd al-ʿIrāq* [*1924-1978*]), op. cit., p. 285.

178 Entretien avec Maryam al-Mullā, Petah Tiqvah, 4 décembre 2010.

179 Anonyme, « Biographie de Salīm al-Baṣūn » (« Sīrat ḥayāt Salīm al-Baṣūn »), *op. cit.*.

180 Salīm al-Baṣūn, « Meir Muʿallim… un ami… un souvenir » (« Meir Muʿallim.. ṣadīq.. dhikrā »), art. cité.

> L'œuvre de l'avocat Shalom Darwīsh est la plus mature dans le domaine de la nouvelle en Irak et *Certaines personnes* [1948] est l'expression d'un talent exceptionnel. [...] La nouvelle *Convoi de campagne* peut être considérée comme l'un des chefs-d'œuvre de la nouvelle arabe. Cette histoire [...] rappelle les plus belles nouvelles russes, qui dépeignent une image vivante de cette famille noble aux sentiments loyaux[181] ...

En 1941 déjà, à l'occasion de la publication de la collection de nouvelles *Hommes libres et esclaves* de Shalom Darwīsh, Meir Baṣrī s'enthousiasmait de la clarté dont faisait preuve Darwīsh dans les pages d'*al-Akhbār*, le 7 décembre 1941 : « L'auteur de ces nouvelles se distingue par sa précision et par son esprit d'observation[182]. » Dans l'« avertissement » de *Certaines Personnes*, Shalom Darwīsh mettait lui-même en garde le lecteur contre le caractère profondément réaliste de ses nouvelles, potentiellement ennuyeuses pour quelqu'un qui serait à la recherche d'un roman d'aventures divertissant, avec une touche d'ironie :

> Le lecteur qui vient d'acquérir cet ouvrage pour se distraire ferait mieux de le rendre au vendeur en s'excusant, pour être remboursé. Dans ces nouvelles, aucun personnage ne peut prétendre ressembler à ʿAntara b. Shaddād ou Arsène Lupin. Tous les personnages de *Certaines Personnes* sont issus de notre vie de tous les jours. Ce livre n'est qu'une critique des impressions laissées par ces gens que l'auteur a rencontrés, avec lesquels il a discuté, ou dont il a entendu parler[183].

On trouve par ailleurs dans cette nouvelle une très grande variété de personnages atypiques, comme des mendiants, des meurtriers, des voleurs, des handicapés physiques, des paysans démunis, et des serveurs de café. Darwīsh valorise ainsi la frange marginalisée de la société, dans le but d'éveiller la compassion de son lectorat. Il joue subtilement sur l'apparence parfois trompeuse des choses, pour délivrer un message de tolérance à l'égard des plus démunis qui ont souvent mauvaise réputation dans l'opinion publique. Ainsi, *Convoi de campagne* raconte l'histoire de « l'exode rural [d'une famille] sans le sou[184] »

---

181 *Al-Ādāb*, avril 1953 ; cité par Meir Baṣrī, *Grands Écrivains de l'Irak contemporain* (*Aʿlām al-adab fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), op. cit., p. 212.

182 *Al-Akhbār*, Bagdad, 7 décembre 1941 ; cité par Meir Baṣrī, *Grands Écrivains de l'Irak contemporain* (*Aʿlām al-adab fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), op. cit., p. 213.

183 Shalom Darwīsh, « Avertissement », in *Certaines Personnes* (*Baʿḍ al-nās*), p. 1.

184 Shalom Darwīsh, *Convoi de campagne* (*Qāfila min al-rīf*), op. cit., p. 6.

vers une grande ville, en se basant sur d'anciennes légendes arabes de voyages dans le désert, note Suhayl Idrīs. Pourtant, il ne s'agit pas d'une fiction, mais de la réalité :

> S'inspirant des aventures de ʿAntara, l'histoire est futile en apparence. Mais elle apporte en réalité un message humain profond, car elle met en scène la classe pauvre et terriblement affectée[185].

La nouvelle *Le Procès* relate l'histoire d'un meurtrier, dont le motif semble insignifiant en apparence. En préambule, Darwīsh précise pourtant :

> Il est des choses qui peuvent paraître futiles à certains mais qui se révèlent être une question de vie ou de mort pour d'autres [...]. Un incident tragique, celui d'un homme qui a commis un meurtre car la victime avait sali ses vêtements, [...]. Cette raison peut paraître futile [...] c'est vrai... mais [...] j'aimerais montrer comment des circonstances graves alliées à des facteurs psychologiques peuvent pousser une personne à faire des choses étranges[186].

Cette nouvelle, qui ressemble presque à s'y méprendre au *Manteau* de Gogol, comme l'a fait remarquer Shmuel Moreh, raconte l'histoire d'un jeune homme qui économise pendant des mois de quoi payer un nouveau costume pour séduire une jeune femme[187]. Mais un maladroit tache par mégarde le nouvel habit à peine acquis. Le personnage principal perd alors le contrôle et assassine le malheureux. Le récit retrace le plaidoyer de son avocat qui tente, à travers un récit à la première personne, de justifier le comportement de son client ainsi que son crime :

> Et vous, qu'auriez-vous fait après tous ces mois de patience, pour un projet dans lequel vous auriez mis toute votre âme, resteriez-vous les bras croisés? [...] J'ai bien dit que je ne voulais pas lui trouver d'excuses ... [...]

---

185 *Al-Ādāb*, avril 1953 ; cité par Meir Baṣrī, *Grands Écrivains de l'Irak contemporain* (*Aʿlām al-adab fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), op. cit., p. 212.

186 Shalom Darwīsh, *Le Procès* (*Al-Maḥkama*), in *Certaines Personnes* (*Baʿḍ al-nās*), op. cit., p. 56-57.

187 Shmuel Moreh, *Nouvelles d'écrivains juifs d'Irak* (*1924-1978*) (*Al-Qiṣṣa al-qaṣīra ʿinda yahūd al-ʿIrāq* [*1924-1978*]), op. cit., p. 113-114.

> mais la question qui me brûle les lèvres est : qu'aurait-il pu faire d'autre à ce moment précis[188] ?

Comme chez Yaʿqūb Balbūl, l'usage de la *fonction testimoniale*, par lesquelles le narrateur commente son histoire et justifie ses choix[189], permet à Darwīsh à la fois de mettre en évidence la valeur authentique de l'histoire, et d'humaniser le criminel.

De manière analogue, *Sa tragédie… Un exemple* (*Ma'sātuhu… Mathal*) de Maryam al-Mullā met en scène le personnage de ʿĀmir. « Ce paysan pieux, heureux, aimé de tous[190] » et père de Nāhiyya, une jolie jeune fille, est condamné à la prison pour avoir agressé un riche propriétaire terrien. Pour préserver sa dignité, il ne souhaite pas reconnaître s'en être pris à celui qui avait sauvagement attaqué et violé sa fille. Le riche jeune homme prétend de son côté que le paysan s'en serait pris à lui, car il lui aurait dérobé une simple poignée de lentilles pour plaisanter. À sa sortie de prison, on demande au père de la jeune femme de dire enfin la vérité, mais il s'exclame : « Celui qui sait sait, et celui qui ignore dit : "poignée de lentilles" », d'après une adage populaire qui se dit de quelqu'un qui croit connaître la vérité mais qui se trompe[191]. Comme chez Darwīsh, la misère et l'injustice expliquent chez al-Mullā le geste désespéré du personnage, dans le but de l'humaniser.

Enfin, Salīm al-Baṣūn va plus loin encore dans le réalisme, en puisant dans sa propre expérience les éléments de son histoire. Dans la nouvelle *Nawfa*, publiée en 1950, le narrateur et personnage principal est exilé à la frontière iranienne « par les autorités gouvernementales pour des raisons politiques[192] » (*siyāsiyya*). En identifiant parfaitement le narrateur à l'auteur, Salīm al-Baṣūn fait de ce récit une nouvelle profondément réaliste. En outre, l'étonnant usage du terme *siyāsiyya* trahit la nature profondément engagée de son choix littéraire.

Dans un ouvrage datant de 1959 sur l'évolution de la pensée et des styles littéraires en Irak au XXe siècle, Dāwud Sallūm distingue deux types d'approche dans la nouvelle irakienne de tendance réaliste : les hommes de lettres appartenant à la première catégorie se contentent de décrire la société qui les entoure et envisagent la nouvelle comme un simple miroir de cette réalité, alors que

---

188 Shalom Darwīsh, *Le Procès* (*Al-Maḥkama*), op. cit., p. 66-67.

189 Voir *supra*, chap. 2, 1, « La question sociale : entre "popularisme" et réalisme ».

190 Maryam al-Mullā, *Sa tragédie… Un exemple* (*Ma'sātuhu… Mathal*), in *Al-Muṣawwir*, vers 1950.

191 La phrase apparaît en dialecte dans le texte : "اللي يدري يدري. واللي مايدري (حفنة) عدس".

192 Salīm al-Baṣūn, « Nawfa », *Ṣawt al-ʿIrāq*, 30 septembre 1950.

la littérature des seconds est empreinte d'une « pensée politique ». Dans les deux cas pourtant, conclut Sallūm, l'écriture est politique, car l'intérêt pour la réalité propre à la nouvelle lui est indissociable. Appliquée aux écrivains juifs, cette grille de lecture situerait le pionnier Yaʿqūb Balbūl dans la première catégorie, car, malgré la ferveur de son style et sa profonde empathie pour la misère sociale, on ne lui connaît pas de sympathie partisane précise. En outre, en dépit de son aversion pour une littérature romantique trop silencieuse à son goût sur les questions sociales, le style de Balbūl reste malgré tout fermement ancré dans la lignée romantique, attitude caractéristique du romantisme socialiste. D'après Sallūm, ses trames narratives sont en effet souvent peu vraisemblables[193]. Des auteurs comme Maryam al-Mullā, Salīm al-Baṣūn et Shalom Darwīsh figureraient, quant à eux, dans la seconde catégorie, puisqu'ils étaient tous les trois proches du PND.

La relation plus intime entre la politique et la littérature s'en ressent également dans les discours sur la *Nahḍa*, qui continuèrent d'alimenter les débats dans les années 1940, les hommes de lettres étant régulièrement invités à parler de la question sur les ondes de la radio irakienne et dans la presse[194]. Dans un essai historique sur l'éveil littéraire en Irak, Meir Baṣrī identifie deux *Nahḍa*-s en littérature : la première aurait eu lieu lors du retour de la Constitution ottomane en 1908, présentée comme un renversement politique sans précédent qui fit effet de « catalyseur » (*taḥfīz*) dans le domaine de l'écriture, de la poésie à la presse en passant par la prose, le roman et la nouvelle. La seconde, d'origine politique, sociale et économique, et résultant de la révolution de 1920, favorisa l'émergence d'un second courant de renouveau de la littérature. Cette double *Nahḍa* acquise, Baṣrī propose d'attendre l'arrivée d'une future *Nahḍa*, composée de trois éléments fondamentaux : la littérature ancienne, la littérature étrangère et des éléments puisés dans « la vie réelle » (*al-ḥayāt al-wāqiʿiyya*). Lorsque la littérature aurait atteint l'« âge mûr », l'homme de lettres pourrait ainsi « créer une littérature indépendante, qui puisse répondre aux besoins de la vie actuelle et s'exprimer dans la langue des habitants de ce pays[195] ». Alors, seulement, une véritable *Nahḍa* intellectuelle pourrait voir le jour. Baṣrī avait bon espoir, car la décennie précédente avait vu le commerce et l'économie prospérer en Irak, offrant à la société irakienne la possibilité de réaliser sa *Nahḍa* économique dans un avenir proche : « La *Nahḍa* économique moderne

193 Dāwud Sallūm, *Évolution de la pensée et du style littéraire irakien* (*Taṭawwur al-fikra wa-l-uslūb fī l-adab al-ʿirāqī*), Bagdad, Maṭbaʿat al-maʿārif, 1959, p. 126-127 ; 134 ; 136.

194 *Al-Ittiḥād al-dustūrī*, Bagdad, 25 juillet 1950, p. 2.

195 Meir Baṣrī, « L'éveil littéraire en Irak » (« Al-Baʿth al-adabī fī l-ʿIrāq »), *Bābil*, Bagdad, 14 décembre 1946.

en Irak, dont nous exposons ici les manifestations, est, sans aucun doute, grandiose. » Et, pour lui, « la *Nahḍa* économique [allait] toujours de pair avec la *Nahḍa* sociale »[196]. Il tempéra toutefois son enthousiasme, en raison de la quantité de ressources qu'il convenait encore de mobiliser pour la réaliser :

> La *Nahḍa* économique et urbaine invitent à l'euphorie. Cependant, le chemin est encore long avant que ce royaume n'atteigne richesse et prospérité. Nous devons donc nous pencher en particulier sur les questions sociales en vue d'étendre la *Nahḍa* économique à toutes les couches du peuple [...][197].

Il précise ailleurs que trois facteurs majeurs empêchaient encore la *Nahḍa* de voir le jour : la misère où se trouvent les écrivains et hommes de lettres en raison de la guerre, l'absence de structures de qualité dans le domaine de la publication et de l'édition, ainsi que le monopole égyptien sur le marché culturel arabe, que l'auteur qualifie de véritable « tyrannie[198] ». La *Nahḍa* que prédisait Baṣrī devait avoir une influence énorme car, selon lui, l'histoire avait su montrer que l'explosion artistique d'un peuple qui se libère de l'oppression est inversement proportionnelle au poids de la tyrannie – référence double faite au monopole égyptien et aux conséquences de la Seconde Guerre mondiale.

En somme, les obstacles à la *Nahḍa* déjà identifiés par les membres de la rédaction d'*al-Ḥāṣid* dans le courant des années 1930 – à savoir le manque de structures étatiques dans le domaine culturel et le monopole égyptien – demeurent valables après la Seconde Guerre mondiale. Innovation toutefois : il apparaît nécessaire que le peuple prenne conscience de la réalité qui l'entoure, pour qu'il puisse résoudre les problèmes sociaux et économiques, dans une perspective « réaliste » (*al-wāqiʿī*). La *Nahḍa*, c'était désormais la conscience du réel. En ce sens, le réalisme dans la littérature constitue, pour Meir Baṣrī aussi bien que pour Maryam al-Mullā, Salīm al-Baṣūn, Shalom Darwīsh et d'autres écrivains encore, l'expression même de cette nécessité.

---

196 Meir Baṣrī, « La *Nahḍa* économique en Irak » (« Al-Nahḍa al-iqtiṣādiyya fī l-ʿIrāq »), allocution radiophonique, Bagdad, 23 août 1940 ; retranscription in Meir Baṣrī, *Études sur l'économie irakienne* (*Mabāḥith fī l-iqtiṣād al-ʿirāqī*), Bagdad, Sharikat al-tijāra wa-l-ṭibāʿa al-maḥdūda, 1948, p. 23-28.

197 Meir Baṣrī, « La *Nahḍa* économique de l'État national » (« Al-Nahḍa al-iqtiṣadiyya fī l-ḥukm al-waṭanī »), *Al-Zamān*, Bagdad, 2 août 1947, p. 6.

198 Meir Baṣrī, « Caractéristiques de la *Nahḍa* littéraire en Irak » (« Maʿālim al-nahḍa al-adabiyya fī l-ʿIrāq »), *Al-Zamān*, Bagdad, 3 mai 1948, p. 7.

Nouvelles alliances entre le Parti de l'Indépendance (PI) et le Parti national démocratique (PND)

Selon Menashe Somekh, membre et employé juif du PND, le Parti de l'Indépendance (al-Istiqlāl) n'était pas considéré comme un véritable ennemi, même si ses membres n'avaient pas la même orientation politique et idéologique[199]. S'ils étaient clairement opposés sur de nombreuses questions, ils s'unissaient pour défendre d'autres causes : la liberté de la presse et celle du peuple, la condamnation du renouvellement du traité anglo-irakien et le soutien à la cause palestinienne. Sur la question de la Palestine tout d'abord, un *Appel du Comité des partis irakiens pour la défense de la Palestine*, un pamphlet signé par les représentants de tous les partis – ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm (Parti de l'union nationale), Dākhil al-Shaʿlān (Parti libéral), Muḥammad Mahdī Kubba (PI), ʿAzīz Sharīf (Parti du peuple) et Kāmil al-Chādirchī (PND) – circula à Bagdad en mai 1946[200], puis à nouveau dans la presse en septembre 1946[201]. De même, lorsqu'une manifestation en soutien à la Palestine fut organisée par la Ligue antisioniste le 28 juin 1946, les cinq partis réagirent à l'unisson pour condamner la répression orchestrée par Arshad al-ʿUmārī, en organisant à leur tour une manifestation commune le 30 juin[202]. Concernant la liberté de la presse, les partis publièrent le 4 juillet une lettre ouverte au Premier ministre réclamant la libération des prisonniers et une plus grande liberté d'expression dans la presse[203]. Sur la question du traité de Portsmouth également, l'annonce à la radio britannique en janvier 1948 de l'accord renouvelé entre l'Irak et la Grande-Bretagne fit l'objet de nombreuses critiques aussi bien auprès des partis de gauche qu'auprès du PI. Tous publièrent, d'entente, un manifeste contre la décision de leur gouvernement, à quelques jours d'intervalle[204].

En outre, les accords et désaccords entre partis n'étaient pas toujours liés à leur orientation politique. Lorsque le Parti libéral et le PND acceptèrent, sur l'invitation de Nūrī al-Saʿīd, de participer au nouveau gouvernement qu'il forma en novembre 1946, le PND s'aliéna les autres partis de gauche, et

---

199 Entretien avec Menashe Somekh, Jérusalem, 6 décembre 2010.

200 *Appel du Comité des partis irakiens pour la défense de la Palestine* (*Nidāʾ lajnat al-aḥzāb al-ʿirāqiyya lil-difāʿ ʿan Filasṭīn*), Bagdad, 6 mai 1946.

201 *Ṣawt al-aḥrār*, Bagdad, 8 septembre 1946.

202 Majid Khadduri, *Independent Iraq (1932-1958) : A Study in Iraqi Politics*, op. cit., p. 256.

203 Kāmil al-Chādirchī, *Du droit à l'exercice de la politique et de la démocratie* (*Fī ḥaqq mumārasat al-siyāsa wa-l-dīmuqrāṭiyya*), op. cit., p. 83.

204 *Liwāʾ al-istiqlāl*, l'organe du Parti de l'Indépendance, publia son manifeste le 18 janvier 1948 et *Ṣawt al-ahālī*, organe du Parti national démocratique, publia le sien le 20 janvier 1948 ; cité par Majid Khadduri, *Independent Iraq (1932-1958) : A Study in Iraqi Politics*, op. cit., p. 267.

la démission du représentant du Parti libéral, ʿAlī Mumtāz, ainsi que celle de Muḥammad Ḥadīd, représentant du PND, sous la pression des autres partis, n'améliora pas la situation[205]. Par ailleurs, le PND et le PI tentèrent de s'unir en créant un parti commun (Al-Mu'tamar al-waṭanī), mais cette tentative se solda par un échec[206]. Cette alliance entre le PI et le PND se renouvela à plusieurs reprises, en 1952, sous la forme du Front populaire uni (al-Jabha al-shaʿbiyya al-muttaḥida), puis à nouveau en 1957[207].

Dans un éditorial de *Ṣawt al-ahālī* publié le 4 avril 1946 quelques jours après l'autorisation des partis politiques, al-Chādirchī insistait sur la nécessité de fédérer les partis au nom du peuple :

> Les partis qui viennent d'être formés ont une grande responsabilité face au peuple. Il doit travailler pour obtenir l'indépendance de son pays et sa souveraineté nationale [...]. Il doit le sauver de la misère dans laquelle il vit[208].

De même, Muḥammad Ḥadīd exposait dans l'éditorial du 2 juin 1946 de *Ṣawt al-ahālī* les « véritables raisons » de la démission de Tawfīq al-Suwaydī, victime selon lui du caractère « non démocratique du nouveau gouvernement ». Face à cette violence d'État, il appela le peuple à « s'opposer et résister à ce que le gouvernement, qui n'agit pas dans son intérêt, lui impose[209] ».

Les journalistes juifs n'échappèrent pas à la logique fédératrice de ce phénomène politique. À l'image des autres journalistes irakiens impliqués dans les partis, la contribution de Salīm al-Baṣūn aux débats publics ne se limitait pas à l'alliance partisane entre partis de gauche. Il travaillait également pour le quotidien *al-Istiqlāl*, dans lequel il signa ses articles les plus virulents à l'égard de la politique de Ṣāliḥ Jabr et du traité de Portsmouth, de même que pour *al-Nahḍa*, dirigé par ʿAbd al-Malik al-Badrī et dans *al-Yaqẓa*, de Salmān al-Ṣafwānī, tous deux proches du PI et très virulents contre les sionistes[210]. Il fut alors condamné à un an d'exil à la frontière iranienne pour trahison et

---

205 Majid Khadduri, *Independent Iraq (1932-1958) : A Study in Iraqi Politics*, op. cit., p. 257-258.

206 ʿAbd al-Wahhāb al-Kayyālī, *Encyclopédie politique* (*Mawsūʿat al-siyāsa*), op. cit., vol. 2, p. 276.

207 Kāmil al-Chādirchī, *Mémoires de Kāmil al-Chādirchī* (*Mudhakkirāt Kāmil al-Chādirchī*), op. cit., p. 478-482 ; Charles Tripp, *A History of Iraq*, op. cit., p. 132 ; 138.

208 Kāmil al-Chādirchī, *Ṣawt al-ahālī*, Bagdad, 4 avril 1946 ; cité par Kāmil al-Chādirchī, *Du droit à l'exercice de la politique et de la démocratie* (*Fī ḥaqq mumārasat al-siyāsa wa-l-dīmuqrāṭiyya*), op. cit., p. 80.

209 Muḥammad Ḥadīd, *Ṣawt al-ahālī*, Bagdad, 2 juin 1946, p. 1.

210 Anonyme, « Biographie de Salīm al-Baṣūn » (« Sīrat ḥayāt Salīm al-Baṣūn »), op. cit.

atteinte à la sécurité de l'État, et fut rejoint quelques mois plus tard par trois autres journalistes juifs : Meir Muʿallim, Richard Shammāsh, fondateurs du quotidien *al-Barīd al-yawmī*, et Salīm Shaʿshūʿ[211].

Dans ses écrits, la pluralité des influences politiques est très marquée. Dans un article intitulé « Effet de notre vie politique dans la formation d'une véritable littérature politique » paru dans *Ṣawt al-siyāsa* le 22 février 1947, il revient sur les répercussions de la formation des partis d'opposition sur la vie politique en Irak. Il y considère les intérêts des partis comme un ensemble homogène et appelle la population à maintenir l'union dont ils jouissaient depuis la formation des partis en 1946. Il insiste sur la nécessité de reposer sur un système pluripartite, pour le salut du pays :

> Les partis nationalistes expriment les vrais intérêts du peuple et réalisent leur désir d'indépendance et de liberté. […] Et la presse de nos partis publie chaque jour des articles de grande qualité […]. Cela a ouvert une porte sur le débat politique, nécessaire à la réforme[212].

Al-Baṣūn s'exprime systématiquement au nom de tous les partis politiques, sans distinguer leur orientation, ni les nommer individuellement. Dans un message unificateur, il appelle le peuple à identifier les véritables ennemis des partis : le gouvernement qui maintient le peuple prisonnier, ainsi que la Grande-Bretagne, qui le prive de ses droits fondamentaux :

> Ces partis se sont engagés dans une lutte sans merci contre les ennemis du peuple qui veulent le garder enchaîné, et les ennemis colonisateurs qui l'ont paralysé et qui lui ont volé ses terres […][213].

À long terme, les pressions exercées par ces menaces extérieure et intérieure auraient un impact irréversible sur la liberté des partis, selon al-Baṣūn :

> La vie politique est née dans notre contrée il y a un an environ. Pour nous, le terme « vie » signifiait beaucoup, alors que pour eux, ce n'était qu'un mot. […] Ainsi, l'effet de notre vie politique dans la formation d'une

211 Salīm al-Baṣūn, « Meir Muʿallim … un ami … un souvenir » (« Meir Muʿallim . . ṣadīq . . dhikrā »), art. cité.

212 Salīm al-Baṣūn, « Effet de notre vie politique sur la formation d'une véritable littérature politique » (« Athar al-ḥayāt al-ḥizbiyya ʿindanā fī khalq adab siyāsī matīn »), *Ṣawt al-siyāsa*, Bagdad, 22 février 1947.

213 Ibid.

> véritable littérature politique demeure fragile. […] Les libertés ne sont pas respectées et les droits méprisés […] dans ce pays prétendument démocratique […][214].

Ailleurs, dans un article enflammé adressé aux responsables de la signature du traité de Portsmouth publié le 1er avril 1948 dans *al-Istiqlāl* intitulé « Chers responsables! », al-Baṣūn s'exprima cette fois au nom « du peuple de la *Wathba* bénie ». Moins axée cette fois sur la question des partis que sur la violente répression exercée contre les manifestants et les élections à venir, la rhétorique demeurait néanmoins très proche de l'article publié un an plus tôt :

> La guerre des élections a commencé. Le peuple […] ainsi que les partis politiques […] ont annoncé leur intention d'y participer… tout comme les partisans et les clients du colonialisme, tels des chauves-souris qui battent des ailes dans l'obscurité[215]…

Ici encore, deux types d'ennemis sont identifiés : les hommes politiques irakiens, considérés comme des « partisans et clients du colonialisme », et les Britanniques, leurs agents. Enfin, de la même manière que l'article commenté plus haut, leur mépris du peuple est dénoncé avec vigueur :

> Chers responsables!
> Ô vous qui laissez la place aux clients du colonialisme… comme si rien ne s'était passé, comme si la *Wathba* n'avait pas eu lieu, comme si le peuple ne s'était pas soulevé […]! Ceci est un cri patriotique venant de la bouche des enfants du peuple et adressé aux responsables[216].

Le message d'*al-Istiqlāl*, organe du PI, de *Ṣawt al-siyāsa*, organe du Parti de l'union nationale, et de *Ṣawt al-ahālī*, organe du PND, était par conséquent identique : il apparaissait indispensable que les partis s'unissent s'ils voulaient obtenir l'indépendance et des droits pour le peuple. Aux yeux de Muḥammad Ḥadīd, de Kāmil al-Chādirchī et de Salīm al-Baṣūn, tous membres du PND, la tâche des responsables de partis consistait par conséquent à identifier ce qui les unissait et à encourager la collaboration en vue de renforcer l'opposition, plutôt que d'accentuer les désaccords en faisant valoir les revendications

---

214 Ibid.

215 Salīm al-Baṣūn, « Chers responsables! » (« Ayyuhā al-mas'ūlūn! »), *Al-Istiqlāl*, Bagdad, 1er avril 1948.

216 Ibid.

propres à chaque parti. Les partis politiques devaient s'efforcer de se maintenir unis contre le vrai « ennemi du peuple », à savoir le gouvernement. Sous les menaces de cet ennemi et en vertu des alliances utilitaristes qui les unissaient, les partis traditionnellement opposés furent amenés à collaborer, ce qui contribua à tempérer les clivages et, par voie de conséquence, à assouplir les frontières entre discours nationalistes irakiste et panarabe, qui s'entremêlèrent plus aisément.

4 Nouveaux discours panarabes

En 1946, dans le contexte-clé de la formation des partis, certaines figures politiques qui ne parvinrent pas à se faire une place au sein de la vie politique irakienne perdirent momentanément de leur influence. Ce fut le cas de Sāmī Shawkat qui, après avoir annoncé publiquement son intention de former le Parti de la réforme (Ḥizb al-iṣlāḥ) dans les pages d'*al-Zamān* le 31 décembre 1945[217] – soit quatre jours seulement après le discours du régent – n'en obtint pas l'autorisation officielle en mars 1946. Face à cet échec, son parti fusionna quelques années plus tard avec celui de Ṣāliḥ Jabr, le Parti socialiste de la nation (Ḥizb al-umma al-ishtirākī), fondé en 1951 pour contrer le Parti de l'union constitutionnelle (Ḥizb al-ittiḥād al-dustūrī) de Nūrī al-Saʿīd[218]. Malgré ces manœuvres politiques, Shawkat peina toutefois à retrouver l'influence qu'il avait exercée dans les années 1930.

Son discours « Métier de la mort » avait déjà rencontré une vive opposition auprès des personnalités influentes à Bagdad lorsqu'il le prononça en 1933, en particulier auprès de Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī, qui critiqua ouvertement ses méthodes. Shawkat avait symboliquement appelé son auditoire à exhumer la dépouille d'Ibn Khaldūn et à brûler ses livres pour avoir osé critiquer les Arabes, ce qui était en contradiction avec les convictions d'al-Ḥuṣrī. Condamnant son étroitesse d'esprit, son ignorance et son profond manque de pédagogie, al-Ḥuṣrī rétorqua :

> Cette déclaration est d'une ferveur aveugle sur laquelle on ne peut tomber d'accord. En effet, on ne peut combattre les pensées nuisibles en profanant les tombes de leurs auteurs et en brûlant leurs livres. [...] L'appel de Sāmī Shawkat se base sur l'allégation selon laquelle la *Muqaddima* d'Ibn

217 Cité par Fā'iq Buṭṭī, *Histoire de la presse irakienne. Un combat de générations* (*Al-Ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya ; ta'rīkhuhā wa kifāḥ ajyāluhā*), op. cit., p. 124-126.

218 Majid Khadduri, *Independent Iraq (1932-1958) : A Study in Iraqi Politics*, op. cit., p. 301.

> Khaldūn serait truffée d'éléments qui dénigrent les Arabes. Cependant, cette allégation est irrecevable […] comme le montrent clairement toutes les recherches[219].

Dans un communiqué adressé aux enseignants, Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī précisa qu'Ibn Khaldūn employait le terme « Arabes » pour désigner les Bédouins. Il les appelait donc à « s'efforcer de faire disparaître cette erreur de langage et à utiliser le nom de cette grandiose nation [arabe] à laquelle [ils] devraient être fiers d'appartenir, que ce soient dans leurs cours ou dans leurs paroles[220] ».

Puis, lors de la parution en 1939 de *Tels sont nos buts*, un ouvrage constitué de plusieurs travaux de Shawkat, dont « Métier de la mort », l'événement eut un retentissement tel dans la sphère publique que les questions soulevées par le texte continuèrent à être débattues pendant des années encore. Dans une allocution radiophonique intitulée « Le nationalisme, entre conscience et orgueil » et diffusée le 15 novembre 1943, Meir Baṣrī s'opposa à Sāmī Shawkat en proposant une vision alternative de ce que signifiaient à ses yeux la nation et le nationalisme arabes :

> J'affirmai que la conscience nationaliste [*al-shuʿūr al-qawmī*] habite les cœurs de volonté et de foi, et consolide les esprits de manière noble. La conscience nationaliste, c'est la conscience de la pensée arabe qui apporta à l'époque un message de bien, de civilisation et de joie, au monde et à l'humanité. C'est une conscience qui stimule la confiance en soi sans pour autant mépriser l'autre[221].

À Sāmī Shawkat, il reprocha également son ton présomptueux, parce qu'il avait choisi le terme « orgueil » (*al-ghurūr al-qawmī*) pour qualifier le sentiment nationaliste :

> Et je conclus en disant que le terme « orgueil » n'est pas honorable et qu'il n'apporte rien, même pour qualifier de manière bien intentionnée et flatteuse le nationalisme… Vive la conscience et à bas l'orgueil[222] !

---

219 Sāṭiʿal-Ḥuṣrī, *Mes Mémoires en Irak* (*1927-1941*) (*Mudhakkirātī fī l-ʿIrāq* [*1927-1924*]), vol. 2, Beyrouth, Dār al-ṭalīʿa, 1968, p. 160-161.

220 Ibid.

221 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 44-45.

222 Ibid.

Baṣrī appréciait néanmoins la détermination de Shawkat. Tout comme al-Ḥuṣrī, qui admettait avoir « de l'estime pour le noble dessein qu'il [Shawkat] poursui[vai]t[223] », Baṣrī éprouvait de la sympathie pour ce médecin de formation :

> Il n'était pas hostile aux juifs, au contraire il déclarait que les Arabes et les juifs étaient cousins [...]. Il disait qu'en collaborant, les juifs servaient la renaissance économique et industrielle au Moyen-Orient, et enfin qu'ils participaient à accélérer le changement dans cette région[224].

Dans un article publié le 2 janvier 1946, la rédaction de *Ṣawt al-ahālī* adopta pour sa part une position bien plus virulente envers Sāmī Shawkat, condamnant sa démarche idéologique et politique quelques jours après avoir déclaré vouloir former le Parti de la réforme :

> Il est de notre devoir ainsi que de celui de tout partisan de la démocratie d'éveiller l'attention de l'opinion publique et de s'inquiéter de la montée du fascisme en Irak, après tout ce qui s'est passé dans le monde [...]. Les facteurs qui ont conduit à la création du mouvement que nous condamnons ici sont les mêmes qui ont constitué « l'orgueil nationaliste » [*al-ghurūr al-qawmī*] et « le métier de la mort » [...]. Faisons en sorte que ces « buts » ne demeurent qu'un objet de lecture, drôle et divertissant, car « ceci est le propre du livre », pour citer don Quichotte, même si la qualité littéraire de ces deux ouvrages n'est pas comparable[225].

Dans un argumentaire semblable à celui de Baṣrī, la rédaction proposait enfin sa propre définition de ce qu'elle considérait comme le « véritable nationalisme » (*qawmī*) dans l'éditorial du 15 janvier 1946 consacré à la même polémique :

> Le véritable nationalisme est le lien qui unit tous les membres de la nation unique en vue de se [...] libérer d'un régime étranger [...] et pour protéger ses droits et ses intérêts. Ce lien est caractérisé par l'amour de la nation, la loyauté et le sacrifice [...] et ne nécessite pas d'« orgueil nationaliste » [*al-ghurūr al-qawmī*][226].

---

223 Sāṭiʿal-Ḥuṣrī, *Mes Mémoires en Irak* (*1927-1941*) (*Mudhakkirātī fī l-ʿIrāq* [*1927-1924*]), op. cit., p. 160-161.

224 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 44-45.

225 *Ṣawt al-ahālī*, Bagdad, 2 janvier 1946.

226 « Éveil du fascisme en Irak » (*« Baʿth al-fāshiyya fī l-ʿIrāq »*), *Ṣawt al-ahālī*, Bagdad, 15 janvier 1946.

À la fin de la Seconde Guerre mondiale, les interventions alarmistes de *Ṣawt al-ahālī* et les attaques virulentes proférées par ces acteurs-clés de la sphère publique irakienne servaient à attirer l'attention de la population sur les dangers d'un discours historique dans lequel la société selon Mussolini était prise pour modèle, au même niveau que celle prônée par Hārūn al-Rashīd, alors que « la plus grande catastrophe que l'histoire ait connue[227] » – en référence à l'Holocauste – avait été causée par le leader italien. Lors de son discours « Métier de la mort », Shawkat avait en effet déclaré :

> Si Mussolini n'avait pas eu des dizaines et des milliers de Chemises noires bien entraînés au métier de la mort, il n'aurait pas été capable de rendre au temple de Victor Emmanuel la couronne des premiers Césars de Rome[228].

« Nous nous inquiétons de la montée du fascisme en Irak, après tout ce qui s'est passé dans le monde [...][229] », affirme la rédaction de *Ṣawt al-ahālī*, dans l'un des nombreux éditoriaux consacrés aux dangers du fascisme[230]. Parallèlement, Kāmil al-Chādirchī imprima un ouvrage intitulé *L'Éveil du fascisme en Irak* (*Baʿth al-fāshiyya fī l-ʿIrāq*), où il condamnait l'attitude des nationalistes[231]. De manière analogue, Murād al-ʿImārī publia dans *al-Shaʿb*, en 1944, un article intitulé « Le fascisme à la faculté de droit »[232]. Par ailleurs, Baṣrī affirme que les intellectuels proches de la rédaction d'*al-ʿIrāq* constituaient un front contre les nationalistes proches de Shawkat, qu'il qualifie de nazis : « Toutes nos plumes étaient mobilisées pour dénoncer le nazisme et défendre la liberté[233]. »

Enfin, fatigué d'entendre la voix de l'Irakien Yūnis Baḥrī « grésiller » sur les ondes de Radio Berlin et las « de sa propagande continue [...] contre les alliés et contre les juifs », Anwar Shā'ūl décida de lui répondre en composant un poème intitulé « Le nouveau régime que présage le nazisme », récité lors du programme en langue arabe de la radio britannique, puis publié dans *al-ʿIrāq* en 1941. Voici un extrait de ce poème que Shā'ūl considère comme « l'avant-garde

227 *Ṣawt al-ahālī*, Bagdad, 2 janvier 1946.

228 Sāmī Shawkat, *Tels sont nos buts* (*Hādhihi ahdāfunā*), op. cit., p. 2.

229 *Ṣawt al-ahālī*, Bagdad, 2 janvier 1946.

230 Au mois de janvier 1946, huit éditoriaux parurent sous le titre « Éveil du fascisme en Irak ». Kāmil al-Chādirchī, *Du droit à l'exercice de la politique et de la démocratie* (*Fī ḥaqq mumārasat al-siyāsa wa-l-dīmuqrāṭiyya*), op. cit., p. 451.

231 *Ṣawt al-ahālī*, Bagdad, 2 juin 1946.

232 Murād al-ʿImārī, « Histoire de ma vie » (« Masīrat ḥayātī »), op. cit., p. 66.

233 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 65.

de [s]on combat poétique contre le nazisme pendant la Seconde Guerre mondiale » :

Ô Hitler, tyran des tyrans et leur symbole,
Celui qui crée le mal, buveur de sang,
Tu pilles les peuples, tu jettes les hommes libres aux flammes
Hitler, le plus monstrueux de tous les dictateurs
Le plus vil ennemi du bien et du progrès[234].

Les multiples accusations de fascisme et de nazisme adressées à Sāmī Shawkat ou à Yūnis Baḥrī par les juifs peuvent être considérées comme une forme d'antifascisme, qui émergea à l'origine dans les contextes des régimes et partis communistes. Il convient néanmoins de distinguer ici la pratique politique antifasciste des premières années de la guerre de la pratique discursive, à partir des années 1940, instrument fondamental de propagande des régimes communistes[235]. L'usage que faisaient les partisans de la démocratie comme Kāmil al-Chādirchī, Meir Baṣrī et Anwar Shā'ūl des termes « fascisme » et « nazisme » leur permettait plutôt de déprécier la valeur du discours de leurs adversaires idéologiques. En les accusant de fascisme ou de nazisme, ils pratiquaient une forme de *reductio ad Hitlerum*, processus par lequel, selon les mots de Leo Strauss, associer la thèse d'un adversaire idéologique à la pensée de Hitler permet de le discréditer facilement[236]. En effet, comme Peter Wien l'a démontré, les tendances germanophiles de Sāmī Shawkat n'étaient pas aussi claires que ces témoignages le laissent entendre. Si ce partisan d'un rapprochement avec l'Allemagne éprouvait de l'admiration pour l'armée et pour l'esprit de l'ordre germaniques, il considérait que l'« âme arabe » n'était pas, par nature, militariste, contrairement à celle des Allemands[237].

Dans un essai sur les réponses arabes au fascisme et au nazisme entre les années 1930 et 1940, Israel Gershoni et Ulrike Freitag affirment à ce propos que l'assimilation systématique de certains discours nationalistes arabes à de la

234 Anwar Shā'ūl, « Le nouveau régime que présage le nazisme » (« *Al-Niẓām al-jadīd alladhī tubashshiruhu al-nāziyya* »), poème récité à la radio britannique et publié dans *al-'Irāq*, Bagdad, vers 1941.

235 Voir François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXᵉ siècle*, Paris, Robert Laffont ; rééd. Calmann-Lévy, 1995.

236 Leo Strauss, *Droit naturel et histoire* (*Natural Right and History*) [1953], trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Plon, 1954, p. 58.

237 Peter Wien, *Iraqi Arab Nationalism, Authoritarian, Totalitarian and pro-Fascist Inclinations* (*1932-1941*), op. cit., p. 83.

propagande nazie ou fasciste résulte de ce que certains acteurs de la scène académique projettent, de manière anachronique, sur le débat délicat concernant l'Holocauste, le conflit israélo-palestinien et le prétendu choc des civilisations entre Orient et Occident, ranimé par Samuel Huntington dans les années 1990[238]. Si l'assimilation des discours nationalistes au nazisme et au fascisme existait déjà avant la fin de la guerre – et par conséquent ne procèdent pas seulement d'une approche anachronique –, les partisans de la démocratie avaient de fait trouvé dans de telles accusations un outil discursif efficace pour s'exercer à déprécier leurs opposants idéologiques. Prenant en réalité pour cible la dictature et le totalitarisme en général, ils étaient conscients du fait qu'ils n'étaient véritablement confrontés ni à des nazis ni à des fascistes.

En raison du renforcement de la présence militaire britannique en Irak en 1941, de l'entrée en guerre de l'Union soviétique, puis de la victoire des Alliés, les discours démocratique et antifasciste avaient le vent en poupe, et la voix des intellectuels de gauche gagna du terrain. En conséquence de quoi, dans un rapport de forces qui leur était favorable et en jetant ainsi le discrédit sur leurs concurrents idéologiques comme Sāmī Shawkat ou Yūnis Baḥrī, Meir Baṣrī et Kāmil al-Chādirchī, mais aussi Anwar Shāʾūl, parvinrent à se réapproprier les codes terminologiques du discours panarabe particulièrement populaire auprès des masses – car il incarnait parfaitement les valeurs de la lutte anticoloniale, de loyauté nationale et de solidarité envers la Palestine – pour proposer leur propre définition du « véritable nationalisme ».

Meir Baṣrī semble en effet faire dès lors un usage plus assuré du terme *al-qawmiyya* qu'il ne le faisait auparavant. Cette constatation est particulièrement frappante dans l'éloge funèbre qu'il composa en l'honneur du père Anastase le Carmélite prononcé le 14 février 1947 :

> Le message du père Anastase n'est pas seulement lié [au rôle qu'il a joué dans la réintroduction de] l'arabe littéraire. C'était un message de culture, un appel au nationalisme [*al-qawmiyya*] [...]. En effet, comment l'être humain pourrait-il tirer bénéfice d'une science qu'il ne maîtrise pas? L'appel au nationalisme est un donc l'éveil de la conscience de la nation [*al-umma*] à l'importance de sa langue, car la gloire des nations est dans leur langue et dans leur littérature[239].

238 Ulrike Freitag, Israel Gershoni, « The Politics of Memory. The Necessity for Historical Investigation into Arab Responses to Fascism and Nazism », art. cité, p. 312-317.

239 Meir Baṣrī, *Personnalités de l'éveil arabe* (*Aʿlām al-yaqẓa al-fikriyya fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), vol. 1, Bagdad, Dār al-ḥurriyya lil-ṭibāʿa, 1971, p. 95.

De même, dans le numéro du 2 août 1947 du quotidien *al-Zamān*, à l'occasion du vingt-sixième anniversaire du couronnement du premier roi d'Irak, le président de la communauté israélite, le rabbin Sason Khaḍḍūrī, revient sur le rôle joué par le roi Fayṣal 1er dans l'unification du peuple irakien et dans l'établissement d'un État national. Il y rappelle le discours que le roi avait tenu auprès des officiels de la communauté juive le 18 juillet 1921, quelques semaines seulement avant son couronnement :

> Voici le discours que Sa Majesté – paix à son âme – a prononcé le 18 juillet 1921 : « Je ne veux pas entendre que cette patrie [*waṭan*] comprend des éléments musulmans, chrétiens, et israélites. En effet, la patrie [*waṭan al-qawmiyya*] est la nation des Arabes et des Sémites[240]. »

Le président de la communauté Khaḍḍūrī emploie ici le terme *al-qawmiyya*, qu'il répète à trois reprises dans son article. La redondance est en outre présente dans le discours d'Aḥmad (Nisīm) Sūsa, dont les tendances nationalistes panarabes s'étaient déjà affirmées dans le courant des années 1930, après sa conversion à l'islam. Alors aux États-Unis, il adresse à ses compatriotes membres de la Société des étudiants irakiens à Beyrouth une lettre qui fut publiée le 1er octobre 1945 dans la revue hebdomadaire *ʿĀlam al-ghad* à Bagdad[241]. Il y insistait sur la nécessité de renforcer le « lien national » (*al-rābiṭa al-qawmiyya*) et de consolider l'« entraide nationale » (*al-ta'āzur al-qawmī*), pour préserver le nationalisme (*al-qawmiyya*)[242].

Ce phénomène ne saurait cependant se limiter à l'apparition d'un simple terme dans le champ lexical utilisé par ces intellectuels. Son usage s'accompagne en effet d'une vision nouvelle de l'histoire, vision intimement liée à la culture, à la langue et à la civilisation arabes. Dans un essai historique publié dans le quotidien *al-ʿIrāq*, Baṣrī propose sa perception de l'histoire de l'humanité, qu'il voit axée sur trois différents « âges d'or », ponctués par autant de « vagues de barbarie » qui s'inscrivent, ensemble, dans une continuité cyclique d'essors et de destructions constamment renouvelés. La fin du premier âge d'or se situe selon lui au moment de la chute de Rome. Puis, alors que le « monde occidental était plongé dans l'obscurité », l'humanité vit naître un

240 *Al-Zamān*, Bagdad, 2 août 1947, p. 106.

241 *ʿĀlam al-ghad*, revue culturelle hebdomadaire, dont le propriétaire et gérant était Rafīq al-Sayyid ʿĪsā, premier numéro paru le 1er décembre 1944 à Bagdad. Zāhida Ibrāhīm, *Index des périodiques et revues irakiens* (*1869-1978*) (*Dalīl al-jarā'id wa-l-majallāt al-ʿirāqiyya* [*1869-1978*]), op. cit., p. 435.

242 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), op. cit., p. 176.

nouvel âge d'or au cœur de la péninsule arabique, grâce au génie du prophète Muḥammad. Après plusieurs siècles de gloire et de progrès au service de l'humanité et de la science, une nouvelle vague de barbarie vint s'abattre sur le « monde oriental ». La troisième et dernière vague de barbarie, qu'il situe au moment de la Seconde Guerre mondiale, se distingue enfin des précédentes par l'origine interne de la vague – allusion à l'influence néfaste exercée par les membres de l'Axe –, contrairement à l'État romain ou à l'Empire abbasside, tous deux détruits par des ennemis extérieurs. Dans cet article, Baṣrī adopte à propos de l'islam une rhétorique panarabe, en qualifiant Muḥammad de « noble prophète arabe », ayant apporté à l'humanité un message d'espoir : cet homme aurait ainsi « constitué une nation qui avait la foi, forte et bien organisée, noble et déterminée[243] ». En insistant sur le patrimoine arabe né dans la péninsule et qui connut son heure de gloire pendant l'Empire abbasside, il marque un intérêt grandissant pour la nation arabe, dans sa globalité temporelle et géographique.

Cet intérêt prend, chez ʿEzra Ḥaddād, la forme d'une apologie du califat musulman. Désormais moins actif dans le milieu de la presse, il traduisit de l'hébreu vers l'arabe les récits de voyage en Orient de Benjamin de Tudèle au XIIe siècle. Dans *Le Voyage de Benjamin*, publié en 1945, il expose en introduction l'histoire des communautés juives d'Orient en expliquant que les juifs, sous la protection du calife, jouissaient d'un statut privilégié :

> Les juifs étaient plus en sécurité car les califes musulmans et les sultans les laissaient libres de pratiquer leur foi et d'avoir leurs propres croyances. Ainsi les juifs, en tant que *ahl al-dhimma*, n'avaient qu'à payer une simple *jizya*, qui assurait la protection de leurs droits[244].

Il souligne en outre que Benjamin de Tudèle relève des différences fondamentales entre l'histoire des « juifs d'Orient » et celle des « juifs européens », en particulier concernant leur statut de minorité :

> Benjamin de Tudèle fut très surpris de constater que les communautés juives de Mésopotamie jouissaient alors d'une sécurité et d'un bien-être

243 Meir Baṣrī, « Vagues de barbarie » (« Al-Mawjāt al-hamajiyya »), *Al-ʿIrāq*, Bagdad, 29 novembre 1943, p. 4.

244 ʿEzra Ḥaddād, *Le Voyage de Benjamin* (*Riḥlat Binyāmīn*), Bagdad, Al-Maṭbaʿa al-sharqiyya, 1945, p. 19.

> sous l'égide du califat islamique, alors qu'à la même époque, les juifs d'Europe ne connaissaient que persécutions religieuses et économiques[245].

Orit Bashkin analyse le processus d'arabo-islamisation de la traduction que propose ʿEzra Ḥaddād et conclut que ses choix linguistiques lui permettaient de créer un imaginaire historique judéo-islamique empreint d'harmonie et de coexistence pacifique. Ḥaddād notait, ce faisant, le contraste entre le destin funeste des juifs en Occident au XXe siècle et celui, heureux, des juifs d'Orient[246].

L'atmosphère d'après-guerre était particulièrement tendue en Europe et en Israël, s'agissant de la question des juifs dans le monde arabe, les politiques craignant de voir s'y produire un nouvel Holocauste, en particulier après la création de l'État d'Israël. En novembre 1949, le Comité international de la Croix-Rouge chargea le délégué Albert de Cocatrix d'organiser une mission de prospection en Irak, pour évaluer la situation des juifs, après que des cas de tortures, de persécutions et d'internements d'individus soupçonnés de sionisme furent recensés[247]. Le rapport du délégué, établi sur le terrain depuis quelques années, visait dans l'ensemble à déconstruire les critiques venant de « l'étranger » – soit d'Europe et d'Israël – pour conclure qu'elles étaient souvent « exagérées ». À propos de la condition des juifs entre 1949 et 1950 à Bagdad, selon lui, il n'y aurait pas eu à proprement parler de persécution officielle orchestrée par le gouvernement, raison pour laquelle il préfère parler de « persécution larvée[248] ». Le rapport de Cocatrix témoigne de la confusion qui régnait dans l'Europe d'après-guerre sur la question des juifs et sur l'objectivité des acteurs internationaux. Transposée dans le contexte du Moyen-Orient arabe, l'évaluation de la condition de ces populations nécessitait quelque prudence, comme le relevait le délégué. De manière analogue, ʿEzra Ḥaddād s'efforçait de répondre, à sa façon, à ce qu'il considérait alors comme un manque d'impartialité, en revisitant le voyage historique de Benjamin de Tudèle pour affirmer le degré de « sécurité et de bien-être » des juifs en terre d'islam.

Cette vision hautement nostalgique du califat islamique commune à Baṣrī et à Ḥaddād n'est pas sans rappeler les propos apologétiques de Sāmī Shawkat envers la monarchie hachémite, qu'il considérait comme la réincarnation du califat de Hārūn al-Rashīd : « Levez bien haut la bannière de Fayṣal,

245 Ibid., p. 26.

246 Orit Bashkin, *New Babylonians : A History of Jews in Modern Iraq*, op. cit., p. 47-57.

247 Lettre du CICR adressé à A. de Cocatrix (via le département politique fédéral à Berne), Le Caire, 29 novembre 1949 (Série G59/70 – 370, ACICR).

248 A. de Cocatrix, Jérusalem, 12 août 1950 (Série G59/70 – 370, ACICR).

le successeur de Hārūn al-Rashīd[249]. » En effet, dans les années 1930, le discours historique panarabe appartenait encore en priorité aux figures nationalistes radicales comme Sāmī Shawkat et son « Métier de la mort ». Les juifs s'étaient certes approprié certains codes terminologiques panarabes, mais le discours historique panarabe n'était pas encore affirmé[250]. Après la guerre, grâce à la relative sécurité que leur offrait leur attache aux partis de gauche, et grâce au rapprochement momentané avec le PI, cette tendance se renforça.

En 1955, quatre ans après l'émigration massive de ses coreligionnaires en 1951, Meir Baṣrī publia à Bagdad une collection de nouvelles intitulée *Hommes et ombres*. Ḥamdī al-Nābihī, un critique littéraire installé à New York, décrivit son œuvre comme « un modèle de littérature arabe contemporaine », par sa volonté de rompre avec un « régionalisme » (*iqlīmiyya*) caractéristique de nombreux auteurs contemporains :

> Il n'est pas rare [...] de déceler une forme de régionalisme chez les nouvellistes, qui font usage d'expressions bien connues des Égyptiens ou des Marocains par exemple. Ils intègrent des mots en dialecte pour renforcer l'atmosphère locale de la nouvelle[251].

Cette attitude régionaliste empêcherait l'écrivain d'inscrire son œuvre dans le canon de la littérature arabe, car seul l'usage d'une « langue saine et littéraire » serait atemporel. En procédant ainsi, Baṣrī serait parvenu à dépasser cette mode du dialectal et du local :

> L'homme de lettres qui souhaite inscrire son œuvre dans la littérature pour toujours doit savoir conserver une langue saine, ce qui est l'apanage de tous les grands écrivains, toutes nations et toutes générations confondues[252].

Ces éloges font écho à la préface que Rufāʾīl Buṭṭī donna au même ouvrage, et où le journaliste chrétien insiste sur la maîtrise de la langue classique de Meir Baṣrī, qu'il attribue à l'influence du père Anastase le Carmélite, qu'il rencontrait notamment à son « salon du vendredi » dans le monastère des pères carmélites, considéré comme l'« une des meilleures écoles pour l'étude de

249 Sāmī Shawkat, *Tels sont nos buts* (*Hādhihi ahdāfunā*), op. cit., p. 3.

250 Voir *supra*, chap. 2, 4, « Vers une panarabisation des discours ».

251 Ḥamdī al-Nābihī, « L'art de la nouvelle » (« Fann al-qiṣṣa »), *Al-Zamān*, Bagdad, 30 janvier 1957.

252 Ibid.

la littérature et de l'histoire de la langue[253] ». Le père Anastase avait en effet l'habitude de corriger les fautes d'orthographe et de style des écrivains irakiens. Ainsi, lorsque Shalom Darwīsh publia *Hommes libres et esclaves* en 1941, le père Anastase lui envoya une notice dans laquelle il lui suggérait quelques corrections, notice qui fut publiée en postface du recueil de nouvelles *Certaines Personnes* de Darwīsh, publiée en 1948[254]. D'après Buṭṭī toujours, c'est parce que Baṣrī excellait dans le genre de la nouvelle, qu'il utilisait comme moyen d'expression et d'analyses des problèmes sociaux tout en se libérant des chaînes d'un style « régionaliste », et dont la « couleur locale » limiterait l'influence, que *Hommes et ombres* rencontra le succès. L'écrivain est tenu, selon Buṭṭī, de toucher le lecteur dans sa dimension humaine et universelle, et se doit de renoncer au régionalisme pour y parvenir[255].

En faisant remonter l'origine historique de l'Irak contemporain en priorité à la période abbasside, et en valorisant le patrimoine arabe et islamique au détriment de l'histoire mésopotamienne antéislamique, Meir Baṣrī, ʿEzra Ḥaddād et Sason Khaḍḍūrī adoptaient une perspective pleinement panarabe de l'histoire. Les références aux patrimoines mésopotamiens et antéislamiques n'étaient toutefois pas totalement absentes du discours historique de Baṣrī. Sur des questions d'économie notamment, il s'exprima à quelques occasions pour signaler l'importance du patrimoine babylonien. Par exemple, dans un essai sur le commerce, « Le commerce extérieur irakien, liens économiques avec les régions arabes sœurs », il retraça les grandes lignes de l'histoire mésopotamienne à travers les échanges commerciaux avec l'extérieur. Il identifia deux périodes-clé ayant favorisé la prospérité de la région : l'Empire babylonien tout d'abord, qu'il qualifie de « centre régional et carrefour commercial [...] entre l'Orient et l'Occident », puis l'Empire abbasside, « centre du commerce mondial, entre l'Inde, la Perse, la Syrie, l'Afrique et l'Ouest[256] ». En établissant une forme d'équilibre entre les deux civilisations babylonienne et abbasside qui contribuèrent, de manière égale, à la prospérité de l'Irak, Baṣrī continuait ici à

---

253 Ibrāhīm al-Darūbī, *Pratiques mondaines et cercles des Bagdadiens* (*Al-Baghdādiyyūn, akhbāruhum wa majālisuhum*), op. cit., p. 205.

254 Anastase le Carmélite, « Opinion du Carmélite » (« Ra'y lil-Kārmilī »), in Shalom Darwīsh, *Certaines Personnes* (*Baʿḍ al-nās*), dernière page.

255 Rufā'īl Buṭṭī, « Préface » (« Taqdima »), in Meir Baṣrī, *Hommes et ombres* (*Rijāl wa ẓilāl*), op. cit., p. 4-8.

256 Meir Baṣrī, « Le commerce extérieur irakien » (« Tijārat al-ʿIrāq al-khārijiyya »), allocution radiophonique, Bagdad, 22 juin 1946 ; retranscription in Meir Baṣrī, *Études sur l'économie irakienne* (*Mabāḥith fī l-iqtiṣād al-ʿirāqī*), Bagdad, Sharikat al-tijāra wa-l-ṭibāʿa al-maḥdūda, 1948, p. 126-129.

puiser dans les deux champs historiques irakiste et panarabe, et à contribuer à alimenter les deux communautés de discours.

L'absorption de la terminologie panarabe s'observe jusque chez les communistes, de coutume plus opposés encore aux nationalistes arabes que les autres partis de gauche. Le programme du Parti communiste énoncé en février 1944 adressait aussi bien la question des relations avec le monde arabe extérieur que des questions d'ordre interne, principalement sociales. Les priorités étaient définies autour des questions d'instauration de la démocratie (articles 2, 9, 13 et 16), de redistribution des richesses (articles 6, 7 et 8), d'égalité des droits – en particulier concernant les femmes, la minorité kurde et les travailleurs (articles 10, 11 et 12) – d'indépendance politique et économique de l'Irak (articles 1, 3, 4, 5 et 17) ainsi que de coopération arabe contre « l'agression sioniste » (articles 14, 15 et 18)[257]. Les communautés de discours irakiste et panarabe étaient donc toutes les deux représentées sur le plan du contenu ; la première par le biais d'une revendication d'indépendance à l'échelle strictement étatique, valable pour l'Irak, comme pour la Syrie, l'Égypte, le Liban et la Palestine, et la seconde à travers la nécessité de collaborer entre Arabes, la solidarité envers la Palestine et l'hostilité envers le projet sioniste. Sur le plan formel également, dans un pamphlet du Parti communiste irakien signé par Fahd le 7 août 1946, l'usage récurrent du substantif « Arabe » ainsi que les références multiples à la Palestine indiquent que le Parti communiste avait dans une large mesure absorbé la terminologie panarabe[258]. La Ligue antisioniste largement constituée de juifs plaça sans surprise la question palestinienne au cœur de sa campagne. Un appel à manifester publié dans *al-ʿUṣba* le 6 juin 1946, faisait de manière évidente un usage redondant des termes « Arabes », « Palestine », « sionisme » et « impérialisme »[259], car sa ligne éditoriale était principalement axée sur la lutte contre le sionisme et pour les droits du peuple palestinien, face au colonialisme.

La rédaction insistait par ailleurs sur la différence entre judaïsme et sionisme ainsi que sur la cause des juifs arabes, comme partie intégrante de la nation arabe, à la différence des autres périodiques de tendance panarabe[260]. Dans son traité sur le sionisme intitulé *Le Sionisme, ennemi des Arabes et des*

---

257 Pour le texte complet, voir Tareq Tareq Y. Ismael, *The Rise and Fall of the Communist Party of Iraq*, op. cit., p. 32-33.

258 Fahd (Yūsuf Salmān Yūsuf), *Déclaration du Parti communiste irakien* (*Bayān al-ḥizb al-shuyūʿī al-ʿirāqī*), Bagdad, 7 août 1946 (FO 624/100, 1033/9/46, PRO).

259 *Al-ʿUṣba*, Bagdad, 6 juin 1946.

260 ʿAbd al-Laṭīf al-Rāwī, *La Ligue antisioniste en Irak* (*1945-1946*) (*ʿUṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya fī l-ʿIrāq* [*1945-1946*]), op. cit., p. 25.

juifs, Yūsuf Hārūn Zilkha, président de la Ligue antisioniste, introduit la question de sa religion, le judaïsme, face au défi du sionisme, qu'il présente comme un danger pour les deux peuples juif et arabe :

> Pour celui qui souhaite se battre contre le sionisme, il est extrêmement important de distinguer entre le sionisme et le judaïsme, car le sionisme est un mouvement politique violent et raciste [...] alors que le judaïsme est une religion monothéiste connue qui n'entretient véritablement aucun lien avec le sionisme politique[261].

Par la définition qu'il propose de la nation (*al-umma*), un peuple partageant la même terre et la même langue, il nie qu'il puisse exister une nation juive et conclut :

> Nous constatons que l'idée de rassembler les juifs dans une même nation est une idée saugrenue, car ils font partie intégrante des sociétés dans lesquelles ils vivent. Quant au lien religieux, il n'est aujourd'hui plus, ni un facteur d'intérêts communs dans la lutte pour le droit et la liberté, ni un élément constitutif de la nation[262].

Aux yeux du communiste juif, la distinction entre religion et nation était un phénomène récent, comme le trahit la phrase : « Quant au lien religieux, il n'est aujourd'hui plus [...] un élément constitutif de la nation. » Ce détail, en apparence insignifiant, fait pourtant écho aux vastes polémiques qui avaient enflammé la communauté juive de Bagdad, en tous cas jusque dans les années 1930, et qui opposait les partisans du système communautaire ottoman des *millet* à ceux qui se considéraient comme « libéraux » (*al-aḥrār*), favorables à un système national et laïque, dans lequel la communauté en tant que structure juridique et politique ne devait plus avoir de place[263]. L'auteur communiste de ce texte fait ici référence au fait que la communauté juive avait autrefois été considérée comme une nation israélite au sein de la nation ottomane. Or, ce statut avait disparu au profit d'un État national égalitaire entre communautés. Pour les juifs de la Ligue antisioniste, le sionisme représentait par conséquent non seulement une menace à l'autonomie des Arabes, mais il exprimait aussi

261 Yūsuf Hārūn Zilkha, *Le Sionisme, l'ennemi des Arabes et des juifs* (*Al-Ṣahyūniyya, ʿaduwwat al-ʿarab wa-l-yahūd*), Bagdad, Dār al-ḥikma, 1946.

262 Ibid.

263 Voir *supra*, chap. 1, 3, « Entre millet et égalité citoyenne : discours sur le communautarisme ».

et surtout une régression par rapport aux acquis de l'État national moderne. À ce titre, se reconnaître comme membre de la nation juive aurait été indigne d'un citoyen irakien – dans une société où la mémoire du « despotisme » ottoman était malgré tout encore vivante – et impliquait de renoncer à l'égalité citoyenne. Inversement, l'arabité de la nation était l'expression même du progrès et de l'égalité, et permettrait d'assurer leur survie en Irak.

Du point de vue culturel, la nation *al-qawmiyya* constituait un élément central pour les communistes. Aux yeux de Shimon Ballas, l'appartenance à la nation arabe (*al-qawmiyya al-ʿarabiyya*) était fondamentale, car le terme faisait référence à une base culturelle commune, indépendante de la religion :

> Pour nous, le terme *al-qawmiyya al-ʿarabiyya* faisait référence à une base culturelle et historique. Je me considérais donc comme appartenant à *al-qawmiyya al-ʿarabiyya*. Pour nous [...], c'était évident[264].

Le terme permettait de refléter la nature égalitaire de tous les individus, en référence à la racine du terme, *al-qawm*, « le peuple », tout en soulignant son caractère universel. La double allégeance – à la fois à la nation arabe et au monde ouvrier à l'échelle internationale – était inhérente aux principes mêmes du Parti communiste[265].

Dans les textes produits par la Ligue antisioniste, et malgré une terminologie abondamment empruntée au champ lexical panarabe, il n'est pourtant jamais question d'une quelconque unité arabe. On y parle volontiers de « régions arabes » (*al-aqṭār al-ʿarabiyya*), de « pays arabes » (*al-bilād al-ʿarabiyya*) et de « peuples arabes » (*al-jamāhīr al-ʿarabiyya*). La Ligue antisioniste appelle par ailleurs « tout citoyen à lutter pour l'indépendance totale, et l'instauration d'un gouvernement démocratique arabe[266] ». Toutefois, le terme central de la terminologie panarabe, *al-qawmiyya*, était soigneusement évité. Il n'apparaît en effet que pour désigner le projet national juif (*al-waṭan al-qawmī*) ou les communautés ethniques (*al-adyān wa-l-qawmiyyāt*)[267], et non pas pour évoquer la nation arabe sous sa forme substantivale. L'utilisation de termes comme « l'indépendance totale » (*istiqlāl* [...] *istiqlālan tāmman*), propres à la terminologie

---

264 Entretien avec Shimon Ballas, Tel-Aviv, 16 octobre 2008.

265 Entretien avec Shimon Ballas, Tel-Aviv, 16 octobre 2008.

266 *Déclaration de la Ligue antisioniste* (*Bayān ʿuṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya*), Bagdad, 2 novembre 1945.

267 Yūsuf Hārūn Zilkha, *Commentaire de la Ligue antisioniste au président du gouvernement soviétique* (*Mudhakkirat ʿuṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya ilā raʾīs al-ḥukūma al-sūfyītiyya*), Bagdad, 29 mai 1946.

irakiste, trahit au contraire le profond attachement de la Ligue antisioniste à la communauté de discours indépendantiste irakiste. Les communistes étaient en effet très critiques envers la possibilité d'une unité arabe, dans laquelle ils ne voyaient que l'union des classes dirigeantes des États arabes corrompus[268]. En revanche, plutôt que d'attaquer de front la notion populaire de panarabisme, la ligue préféra évoquer le concept vague de coopération et de solidarité entre Arabes, pour éviter de créer de trop grandes controverses.

Malgré ces détours rhétoriques, qui répondaient à une opinion publique dont les attaques contre les Britanniques et contre les partisans du sionisme – perçus comme deux facettes d'une même réalité ennemie, l'expansionnisme colonial – étaient toujours plus virulentes, le panarabisme promu par les communistes ne fit guère recette auprès de leurs concurrents idéologiques, les nationalistes panarabes, qui portaient un regard systématiquement suspect sur leurs affirmations. Leur soutien à l'idéologie panarabe ne leur semblait pas être en adéquation avec le fait que le parti regroupait la quasi-totalité des minorités établies en Irak, parmi lesquels juifs, chiites et Kurdes. Enfin, la méfiance ne fit que s'accroître à l'annonce du vote de soutien par le gouvernement soviétique au plan de partition de la Palestine en novembre 1947[269].

À l'inverse du cas égyptien, où la civilisation pharaonique triompha dès le début des découvertes archéologiques avant de s'incliner face à la montée du discours historique arabo-islamique[270], en Irak, le patrimoine mésopotamien antique ne se greffa que très tardivement au discours historique, centré sur la civilisation arabo-islamique. Amatzia Baram montre qu'avant la chute de la monarchie la concomitance de deux discours, le premier en faveur du patrimoine archéologique antique et le second en faveur du patrimoine abbasside, étaient certes représentés dans la sphère culturelle, mais le désintérêt des autorités et de l'opinion publique envers leur patrimoine archéologique non arabo-islamique était très marqué. Cela transparaît dans les Mémoires de Gertrude Bell, qui y fait part de sa profonde déception de ne voir se présenter qu'un ou deux dignitaires lors d'une visite du musée qu'elle organisa en 1926. De même, al-Ḥuṣrī rapporte que les conférences organisées pour présenter les résultats des excavations n'attiraient guère que quelques intéressés, et la presse n'y faisait que très rarement écho. Le silence régnant sur la valeur historique

268 Orit Bashkin, *The Other Iraq : Pluralism in Hashemite Iraq*, op. cit., p. 134-135.

269 Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq : A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists and Free Officers*, op. cit., p. 597-203.

270 Israel Gershoni, James Jankowski, *Egypt, Islam and the Arabs : The Search for Egyptian Nationhood (1900-1930)*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1986.

de ces découvertes archéologiques, qui n'étaient ni arabes ni islamiques, était indispensables pour justifier l'essence même de l'État hachémite, héritier direct des valeurs de l'arabisme, d'après Baram[271]. La mauvaise représentation du patrimoine antique dans la sphère publique et la surreprésentation du patrimoine arabo-islamique se traduisirent alors naturellement dans l'écriture de l'histoire en général, y compris chez les intellectuels juifs.

En somme, chez les intellectuels proches ou sympathisants des partis de gauche aussi bien que chez ceux qui avaient emprunté une voie plus radicale, en adhérant au Parti communiste ou à la Ligue antisioniste, le discours adopté continuait à osciller entre deux visions de la nation : une vision proprement irakienne, ou mésopotamienne, attachée au territoire (*al-waṭaniyya*), et une vision idéologique attachée au patrimoine culturel et historique de la civilisation arabe et islamique (*al-qawmiyya*). On note toutefois une nette préférence pour les références aux champs historique et lexical panarabes.

271 Amatzia Baram, « A Case of Imported Identity : The Modernizing Secular Ruling Elites of Iraq and the Concept of Mesopotamia-Inspired Territorial Nationalism, 1922-1992 », *Poetics Today*, vol. 15, nº 2, 1994, p. 284-288.

Conclusion

Nous nous interrogions en introduction sur les répercussions que la tension entre des visions concurrentes de la nation (*al-waṭaniyya* et *al-qawmiyya*) aura pu exercer sur la formation d'une idéologie nationale chez les intellectuels juifs de Bagdad. Prise entre les feux de trois révolutions (celle des Jeunes-Turcs en 1908, celle des officiers ayant combattu sous le leadership du chérif Ḥusayn de La Mecque contre les Ottomans en 1916 et celle des indépendantistes anti-britanniques en 1920) et prisonnière des discours historiques qui en dépendaient, l'élite politique irakienne mobilisa dans un premier temps toutes les ressources qu'elle avait à sa disposition pour proposer une vision harmonieuse et homogène de la nation auprès des différentes composantes de la population, comme nous avons pu l'observer dans la première partie. L'usage polysémique des différents termes désignant la nation chez les intellectuels juifs trahissait pourtant la pluralité de ces influences ; associée tour à tour aux termes « juive », « irakienne » et « arabe », la nation (*al-umma*) pouvait se référer aux influences respectivement ottomane, irakiste et panarabe du nationalisme.

À mesure que les frontières discursives entre irakisme et arabisme se dessinaient avec plus de précision dans le paysage politique irakien, les intellectuels juifs puisèrent dans un deuxième temps, avec prudence et parcimonie, dans les champs lexicaux propres aux deux courants dominants dans les années 1930 : proches du discours historique et politique du courant irakiste prôné par les membres du groupe al-Ahālī, les intellectuels juifs en adoptèrent pleinement les codes, sans négliger toutefois ceux de la terminologie panarabe, dont la popularité ne fit que croître tout au long de cette décennie. Les intellectuels juifs de Bagdad trouvèrent en effet dans la vision laïcisante de l'islam propre au panarabisme des arguments favorables à leur intégration. Si la naissance de l'islam au VIIe siècle avait contribué au rayonnement de la nation arabe par l'entremise du « prophète Muḥammad b. ʿAbdallah, le plus noble des Arabes », il n'en était nullement le fondement ; la nation arabe était née bien avant, chez les poètes de langue arabe de la *jāhiliyya*, parmi lesquels on comptait des juifs.

Enfin, un phénomène étonnant a pu être observé dans le courant de la troisième période. Après l'intervention des Britanniques en 1941, certains acteurs politiques de tendance panarabe favorables à un rapprochement avec l'Allemagne, comme Sāmī Shawkat, furent mis au ban de la sphère publique et bannis des partis politiques créés en 1946. En conséquence de l'affaiblissement provisoire de ces éléments, grâce à une solidarité née entre les différents partis et face aux menaces du gouvernement, les courants idéologiques de coutume

 | DOI 10.1163/9789004305830_006

mutuellement hostiles (PI et PND) se rapprochèrent, en vertu d'une alliance de convenance, contre l'État. Certains intellectuels juifs se réapproprièrent ainsi subtilement non seulement la rhétorique panarabe, mais également le discours historique qui en dépendait. Dans certains cas, cette tendance les conduisit à faire l'apologie du califat abbasside.

Le recours à ces différentes terminologies résulte en fait d'une véritable stratégie. On s'aperçoit que les juifs, pleinement conscients des enjeux politiques en question, puisèrent tour à tour dans les multiples champs historiques – aussi concurrents fussent-ils – de l'ottomanisme d'abord, puis de l'irakisme et de l'arabisme ensuite, en fonction de leurs besoins. À la lumière des nombreux exemples que l'analyse a permis de replacer dans leur contexte, il apparaît que les juifs ne furent à aucun moment *confus* face aux différentes allégeances qui s'offraient à eux. Le terme de *concomitance* que nous suggérions est en effet plus approprié, car il permet de traduire la simultanéité et la pluralité des allégeances, lors des étapes successives de la formation des nationalismes chez les intellectuels juifs de Bagdad.

Cette concomitance n'a en soi rien d'exceptionnel ; elle s'est exprimée jusqu'à ce jour dans le discours public irakien à travers les régimes successifs. Dans l'Irak baʿthiste par exemple, le projet de « réécriture de l'histoire » (*mashrūʿ iʿādat kitābat al-taʾrīkh*) consistait à reformuler l'essence même de la nation, pour répondre aux tendances panarabes du nouveau régime, sans pour autant négliger les forces sociales fortement empreintes de nationalisme irakiste. Le discours historique fondé sur l'importance du territoire strictement irakien fut en outre ravivé lors de la guerre Iran-Irak. Dans l'Irak post-baʿthiste enfin, ces discours historiques continuent d'être reformulés, et les communautés de discours qui en dépendent de s'affronter. D'après Davis, l'incapacité à définir une mémoire historique homogène est, en soi, l'expression de la constante instabilité politique et sociale du pays[1].

Quant aux trajectoires empruntées par les intellectuels juifs, ils jouèrent dans un premier temps à merveille leur rôle d'agents des valeurs de l'État. Véritables fantoches du gouvernement de Fayṣal Ier, ils participèrent à de nombreuses occasions à des cérémonies publiques, comme au *Cinéma royal*, vantèrent à tout-va les gloires d'« une patrie pour tous » (*al-waṭan lil-jamīʿ*) et participèrent activement aux nombreuses associations, clubs et *majālis* durant lesquels tout sujet polémique était habilement évité. Malgré les efforts déployés dans ce sens, l'État dut pourtant faire face à de nombreux obstacles. La nature autoritaire des slogans nationalistes (par exemple : « La religion est à

1 Eric Davis, *Memories of State, Politics, History, and Collective Identity in Modern Iraq*, op. cit., p. 148-160.

Dieu, la patrie est à tous »), artificiellement introduits dans le discours public, explique leur incapacité à investir véritablement le vocabulaire populaire[2]. Le lectorat d'*al-Miṣbāḥ* ne se montra pas moins réticent. Après la mort de Fayṣal Ier en septembre 1933, cette stratégie de survisibilité publique de la diversité irakienne fut en conséquence laissée à l'abandon.

C'est quand apparurent les premiers signes de mécontentement contre le Premier ministre Yāsīn al-Hāshimī dans les pages d'*al-Ḥāṣid* que l'entrée dans une seconde phase a pu être identifiée. L'intellectuel juif s'opposa dès lors ouvertement aux « autorités compétentes » et affirma son rôle de *muthaqqaf*, d'intellectuel moderne en conflit avec l'État. En établissant une distance avec celui-ci, les juifs perdirent leur protection, mais ils bénéficièrent en contrepartie d'une plus grande liberté dans l'expression de leurs revendications sociales et politiques. Il s'avère que les années 1930 furent, en ce sens, bien plus productives pour les hommes de lettres juifs que ne l'avait été la décennie précédente, contrairement à ce qu'a laissé entendre l'historiographie.

Des réseaux se formèrent, des solidarités se créèrent : l'intellectuel juif pouvait désormais exercer sa profession en dehors des réseaux de patronage établis par l'État et par la communauté. Réduire les activités intellectuelles et politiques des juifs de Bagdad après 1941 à leur seule contribution aux réseaux clandestins sioniste et communiste, ce serait sous-estimer l'importance des réseaux sociaux et professionnels que les intellectuels juifs étaient parvenus à établir avec leurs confrères d'al-Ahālī dans un premier temps, avec les trois partis de gauche ensuite. La pluralité des voies professionnelles possibles qui s'ouvrirent aux anciens journalistes d'*al-Ḥāṣid* démontre qu'après la disparition de l'hebdomadaire en 1938 les intérêts sociaux et professionnels que ceux-ci partageaient avec leurs confrères non juifs parvinrent à transcender les liens communautaires.

Quelques dates matérialisent la trajectoire particulière des *muthaqqaf*-s juifs, qui la distingue de celle des autres membres de la communauté. 1929 tout d'abord, marque le début d'une méfiance croissante envers les juifs en Irak, principalement à cause des tensions en Palestine. Pour prouver leur bonne foi, les notables durent s'exprimer publiquement en défaveur du sionisme. Ces prises de position résonnèrent comme un glas funèbre pour certains, qui y virent la fin d'une période prospère et libre. Pour les *muthaqqaf*-s juifs au contraire, cette année annonçait le début d'une ère nouvelle : les rédacteurs en chef des trois nouveaux périodiques qui virent le jour cette année-là, *al-Dalīl, al-Burhān* et *al-Ḥāṣid* choisirent le terme de *ṣaḥīfa* – généralement employé

2 James Gelvin, *Divided Loyalties, Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire*, op. cit., p. 184.

pour désigner des périodiques à caractère politique – pour affirmer leur entrée en scène dans le monde de la presse d'opinion. Ces intellectuels jouirent ainsi d'une plus grande liberté dans l'exercice de leur fonction de *muthaqqaf*, à travers l'engagement politique et le militantisme social.

1936 fut à nouveau le théâtre de violents conflits en Palestine, affectant plus encore l'opinion publique irakienne à propos des juifs. En outre, de nombreux nationalistes palestiniens qui avaient trouvé refuge à Bagdad, dont le plus célèbre fut le grand-mufti de Jérusalem Amīn al-Ḥusaynī, connu pour ses positions hostiles à l'égard des juifs, contribuèrent à enflammer les débats sur la question juive. Ces événements constituèrent en ce sens une « source d'anxiété » pour les juifs d'Irak, note Abbas Shiblak[3]. La même année pourtant, le régime de Ṣidqī-Sulaymān propulsa pour la première fois sur le devant de la scène politique irakienne des personnalités phares du groupe al-Ahālī, que les *muthaqqaf*-s juifs soutenaient fermement.

1941 enfin, annonça le « début de la fin », selon certains acteurs politiques, en raison des événements tragiques du mois de juin. Pour d'autres pourtant, la période qui suivit doit être considérée comme une nouvelle « lune de miel[4] », car le retour des troupes britanniques sur le territoire irakien fit barrage aux acteurs politiques pro-allemands comme Rashīd ʿĀlī al-Gaylānī, les membres du « carré d'Or » et Sāmī Shawkat. Après la fin de la guerre, les critiques des idéologies nazie et fasciste jaillirent de toutes parts dans le discours public irakien en général, et dans les cercles juifs en particulier, comme nous avons pu le constater.

En somme, écrire une *Histoire des juifs d'Irak au XXe siècle* est une entreprise ardue, compte tenu de la diversité des trajectoires juives et de leurs réactions face aux changements politiques, sociaux et culturels propres à l'histoire irakienne contemporaine. Dissocier le sort des « intellectuels » de celui du reste de la communauté, comme nous avons choisi de le faire, ne permet pas de résoudre la question de toute la communauté, mais cela permet d'identifier la diversité des parcours, au sein même de la communauté. Et cette démarche matérialise un débat à plus large échelle : une approche strictement communautaire suffirait-elle véritablement à traduire la complexité de l'histoire irakienne au XXe siècle ? Comme l'a fait remarquer Nelida Fuccaro dans son étude sur les Yézidis en Irak, il est nécessaire de se pencher sur une multitude de facteurs pour comprendre la construction des identités en Irak, qui ne se limitent

---

3 Abbas Shiblak, *Iraqi Jews : A History of Mass Exodus*, op. cit., p. 70. Nous traduisons de l'anglais.

4 Entretien avec Sasson Somekh, Ramat Aviv, 2 octobre 2008.

pas aux seules appartenances communataires, religieuses et ethniques[5]. Il convient en effet de s'interroger, comme nous l'avons fait, sur l'importance des attachements politiques, professionnels et sociaux, et sur l'omniprésence de l'État irakien dans la construction des identités collectives, pour saisir les enjeux d'une société dans laquelle il existe certes des liens communautaires, mais qui ne sont pas constitutifs de son histoire.

Après 1950-1951

En janvier 1950, le ministre de l'Intérieur Ṣāliḥ Jabr soumit un projet de loi de dénaturalisation (*qānūn isqāṭ al-jinsiyya*), qui prévoyait que tout juif de nationalité irakienne désirant quitter le territoire pouvait le faire s'il renonçait définitivement à celle-ci. Cette loi fut votée par le Parlement, puis par le Sénat le 4 mars[6]. Contrairement aux pronostics dépassant les 10 000 demandes, seuls 220 juifs s'étaient enregistrés le 4 avril 1950, selon le rapport de l'émissaire sioniste Mordechai Ben-Porat[7]. Le 8 avril 1950, une grenade explosa dans la rue Abū Nuwwās, suivie d'une seconde visant la synagogue de Masʿūda Shem-Tov, le 14 janvier 1951. Une troisième explosion survint dans le bâtiment du service d'information des États-Unis, rue al-Rashīd, le 19 mars. Le 6 juin 1951 une bombe éclata aussi dans le bâtiment d'une société automobile appartenant à la famille juive Lāwī, et enfin, le 10 juin, une cinquième et dernière explosion retentit dans la rue al-Rashīd, visant le bâtiment de l'entrepreneur juif Stanley Shaʿshūʿ[8]. Le rapport de police indique que l'ensemble des actes criminels furent perpétrés par les mêmes acteurs, dont l'objectif était d'inciter les juifs à quitter le pays. Selon le même rapport de police, après la découverte de nombreuses armes et explosifs chez des membres d'un réseau sioniste, ainsi

---

5 Nelida Fuccaro, *The Other Kurds : Yazidis in Colonial Iraq*, Londres, I. B. Tauris, 1999, p. 1-8.

6 « Art. 1 : The Council of Ministers is empowered to divest any Iraqi Jew who, of his own free will and choice, desires to leave Iraq for good of his Iraqi nationality after he has signed a special form in the presence of an official appointed by the Minister of the Interior. » Extrait de la loi nº 1 de 1950, votée par la Chambre des députés le 2 mars 1950 et par le Sénat irakien le 4 mars 1950 ; repris in Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, op. cit., p. 525-526.

7 Moshe Gat, « The Connection Between the Bombings in Baghdad and the Emigration of the Jews from Iraq : 1950-1951 », *Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 24, nº 3, 1988, p. 316.

8 « Copy of press extract about the discovery in Baghdad of an alleged Zionist Fifth Column », Bagdad, 27 juin 1951 (FO 371/91693, EQ 1541/91, PRO).

qu'à la synagogue ʿEzra Dāwud[9], 80 suspects appartenant à ce réseau furent arrêtés[10]. Deux d'entre eux furent finalement reconnus coupables pour les trois dernières explosions et condamnés à mort[11].

Pour expliquer ces actes, les historiens n'écartent pas l'hypothèse d'une machination orchestrée par les émissaires sionistes présents à Bagdad, sans toutefois avancer d'éléments probants. La correspondance entre les sionistes à Bagdad et Israël suggère en effet qu'ils n'étaient pas responsables et qu'ils ignoraient l'identité des criminels[12]. Si l'hypothèse sioniste a été approfondie, que ce soit pour la vérifier ou pour la rejeter, les pistes irakiennes ont jusque-là été très largement négligées. Moshe Gat avance l'hypothèse selon laquelle certains membres du Parti de l'Indépendance auraient été à l'origine des attentats, en raison de leurs positions « radicales [et] pronazies[13] », mais ne fournit aucune donnée pour étayer cette hypothèse. L'histoire du PI après 1946 et la nécessité d'entretenir des alliances – certes utilitaristes mais néanmoins effectives – avec les partis de gauche dans lesquels les juifs étaient largement représentés, tend à invalider cette hypothèse. Il semble en effet fort peu probable que le PI ait risqué de compromettre son statut officiel et ses alliances de convenance en commettant ces actes criminels. À ce jour, si aucune preuve n'a permis d'établir leur identité avec certitude, la question continue tout de même d'alimenter les débats[14]. À partir du 19 mai 1950, une ligne aérienne était prévue entre Bagdad et Chypre, à raison de deux voyages par jour, dans un avion de la Near East Transport Airline dont la capacité était de 80 à 100 personnes[15]. Selon les statistiques du département de l'immigration de l'Agence juive, entre les mois de janvier 1950 et décembre 1951, un total de 119 788 juifs en provenance d'Irak furent enregistrés à l'immigration israélienne[16].

---

9 « Iraqi Directorate of Propaganda reprint of Discovery of Jewish spy rings and arms caches », Bagdad, 26 juin 1951 (FO 371/91693, EQ 1541/89, PRO).

10 « Arrest of 80 suspects following discovery of Zionist terrorist organisation », Bagdad, 1er juillet 1951 (FO 371/91693, EQ 1541/90, PRO).

11 Moshe Gat, « The Connection Between the Bombings in Baghdad and the Emigration of the Jews from Iraq : 1950-1951 », art. cité, p. 318.

12 Pour une reflexion récente sur la question, voir : Orit Bashkin, *New Babylonians : A History of Jews in Modern Iraq*, op. cit., p. 207-208.

13 Moshe Gat, « The Connection Between the Bombings in Baghdad and the Emigration of the Jews from Iraq : 1950-1951 », art. cité, p. 325.

14 Par exemple, Tom Segev, « Now it Can be Told », *Haaretz*, 4 juin 2006 ; « Iraqi Muslims threw 1951 synagogue bomb », 8 avril 2006, jewishrefugees.blogspot.com (consulté le 19 août 2015).

15 A. de Cocatrix, Jérusalem, 12 août 1950 (Série G59/70 – 370, ACICR).

16 Haganah Archive 14/137 ; cité par Moshe Gat, *The Jewish Exodus from Iraq (1948-1951)*, op. cit., p. 158.

Inspiré par un sentiment de mélancolie (*al-waḥsha*) et une forme d'« exil de l'âme » (*al-ghurba al-rūḥiyya*) après le départ de ses coreligionnaires en 1951, Meir Baṣrī, qui avait décidé de rester en Irak, composa un poème en leur mémoire, dont voici quelques extraits :

> *Adieu, adieu, printemps de la vie*
> *Adieu, dis-je, allons-nous nous revoir un jour ?*
> [...]
> *Pendant la nuit, quelque chose a changé*
> *Que vient après l'obscurité : le matin ou le soir*[17] *?*

Contrairement au célèbre roman autobiographique *Adieu, Babylone* (1975) de Naïm Kattan, où l'auteur s'adresse à la terre perdue d'Irak depuis Montréal, les « adieux » de Baṣrī s'adressent aux exilés juifs, depuis l'Irak. La nostalgie irakienne de Baṣrī soulève ici un aspect souvent négligé de la mémoire historique des juifs d'Irak : la naissance d'une nouvelle période dans l'histoire de l'activité intellectuelle des juifs en Irak, quoique sensiblement diminuée, après l'émigration massive en 1951. En 1952, le nombre de juifs irakiens ayant conservé leur nationalité s'élevait à 6 000 personnes environ[18], mais on compte parmi eux des personnalités comme Baṣrī, Salīm al-Baṣūn, Murād al-ʿImārī, Menashe Somekh, Ṣāliḥ Ṭwayg, Maryam al-Mullā, Meir Baṣrī, Anwar Shāʾūl et d'autres encore, qui continuèrent à exercer leur fonction d'intellectuels en Irak.

De retour d'exil à la frontière iranienne en 1948, Salīm al-Baṣūn travailla à Bagdad pour les rédactions d'*al-Bilād*, d'*al-Raʾy al-ʿāmm* et d'*al-Jumhūriyya*. Il fut emprisonné une nouvelle fois pendant plusieurs mois dans la ville d'al-Samāwa, dans le Sud de l'Irak, puis libéré grâce au soutien du Premier ministre de la république d'Irak, ʿAbd al-Karīm Qāsim, après la chute de la monarchie[19]. Après quoi il continua de travailler en tant que journaliste, comme en témoigne un historique de la presse en Irak publié le 14 juin 1969 dans *al-Rāṣid* intitulé « Le centenaire de la presse irakienne », et où il fait l'éloge du père Anastase le Carmélite pour le rôle qu'il joua dans l'arabisation de la

17 Vers sans titre et non datés (1951) ; repris in Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 103-104.

18 Nassim Qazzāz, *Les Juifs en Irak pendant la période du régime du leader ʿAbd al-Karīm Qāsim* (*Al-Yahūd fī l-ʿIrāq fī ḥiqba ḥukm al-zaʿīm ʿAbd al-Karīm Qāsim*), traduction de l'hébreu, Bagdad, Dār al-Maʾmūn, 2013, p. 9-10.

19 Anonyme, « Biographie de Salīm al-Baṣūn » (« Sīrat ḥayāt Salīm al-Baṣūn »), op. cit.

presse pendant l'occupation britannique[20]. Tout au long de cette période, Ṣāliḥ Ṭwayg, qui adhéra en 1948 au PND jusqu'à sa dissolution, travailla en proche collaboration avec Kāmil al-Chādirchī. Quant à Murād al-ʿImārī, il fut emprisonné avec d'autres membres du PND dans la prison d'al-Kūt en novembre 1952, après les insurrections d'octobre (al-Intifāḍa). À sa sortie un mois plus tard, il travailla à nouveau pour plusieurs périodiques, notamment pour *Liwā' al-Jihād*, dirigé par Fā'iq Tawfīq[21].

Meir Baṣrī devint président de la communauté après la mort de Sason Khaḍḍūrī en mai 1971. Son combat prit dès lors une forme plus diplomatique, comme en témoigne ses nombreuses lettres adressées au président de la république d'Irak Aḥmad Ḥasan al-Bakr, au vice-président Saddam Hussein et à divers ministres, entre 1971 et 1974, année de son départ. Dans ses lettres, Baṣrī rappelle systématiquement les valeurs fondamentales du parti Baʿth pour faire valoir ses droits : « Votre parti appelle à la liberté, à l'unité et au socialisme. C'est un parti humain qui ne différencie pas entre confessions, communautés et religions, et qui vise à assurer le bien-être de ses citoyens, leur sécurité et leur dignité, sans distinction[22]. » Au nom de cette égalité revendiquée par le Baʿth, il réclame justice et lutte contre des lois discriminatoires à l'égard des membres de la communauté juive comme le gel des richesses, et contre les assassinats ciblés, les incarcérations et les disparitions inexpliquées. Il conclut ainsi sa lettre adressée à Aḥmad Ḥasan al-Bakr le 5 août 1973 : « Monsieur le Président, nous vous demandons de libérer ces citoyens enchaînés, de dévoiler le nom de ceux qui ont été tués pour que leur famille – et en particulier leur veuve qui ne savent pas si elles doivent espérer ou non le retour de leur époux – puissent être au courant de ce qui leur est arrivé[23]. »

Enfin, Anwar Shā'ūl continua d'apparaître régulièrement dans les médias à l'occasion de débats littéraires. Il fut invité en novembre 1969 pour parler de son œuvre par le programme télévisé irakien *Ahlan wa sahlan*[24], auquel nous avons fait allusion en introduction. Il fut également l'invité de Sālim al-Ālūsī

---

20 Salīm al-Baṣūn, « Le centenaire de la presse irakienne (1869-1969) » (« Fī l-ʿīd al-mi'awī lil-ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya (1869-1969) »), *Al-Rāṣid*, 14 juin 1969.

21 Entretien avec Murād al-ʿImārī, Modiʿin, 8 décembre 2010.

22 Lettre de Meir Baṣrī adressée au vice-président Saddam Hussein, Bagdad, 26 mars 1974 ; repris in Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 229-231.

23 Lettre de Meir Baṣrī adressée au président Aḥmad Ḥasan al-Bakr, Bagdad, le 5 août 1973 ; réimpression in Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 234-235.

24 Su'dud al-Qādirī, « Conversation avec Anwar Shā'ūl » (« Muḥādatha maʿa al-ustādh Anwar Shā'ūl »).



FIGURE 15 *Programme de la télévision irakienne* Cercle culturel (al-Nadwa al-thaqāfiyya)*. De droite à gauche : Anwar Shā'ūl, Sālim al-Ālūsī et Jaʿfar al-Khalīlī, vers 1970.*
SOURCE : COLL. SĀLIM AL-ĀLŪSĪ.

à deux reprises, lors de l'émission *Cercle culturel* (*al-Nadwa al-thaqāfiyya*), en compagnie de Jaʿfar al-Khalīlī en 1970 (voir fig. 15), puis de Qāsim al-Rajab, quelque temps plus tard. Anwar Shā'ūl composa par ailleurs une *rubāʿiyya* intitulée « Un juif sous les auspices de l'islam », qui parut le 17 février 1969, dans *al-Jumhūriyya*. Dans ses Mémoires, il rapporte que, lorsque le vice-Premier ministre, Ṣāliḥ Mahdī ʿAmmāsh, lui-même poète, en prit connaissance, il décida de le publier et de libérer Meir Baṣrī, qui était emprisonné depuis cinquante-quatre jours. Les circonstances exactes de sa libération mériteraient de faire l'objet d'une étude plus approfondie mais, en l'état, cette anecdote met en exergue un phénomène qui a retenu notre attention tout au long de cette étude : la continuité du dialogue entre les intellectuels juifs et l'État, même sous l'autorité du parti Baʿth.

Bibliographie

Sources

Périodiques

Al-Aḥrār, Beyrouth
Al-Akhbār, Bagdad
Al-ʿĀlam al-ʿarabī, Bagdad
Al-ʿĀlam al-isrāʾīlī, Beyrouth
Bābil, Bagdad
Baghdad Times, Bagdad
Al-Bākūra, Bagdad
Al-Bilād, Bagdad
Bulletin de l'Alliance israélite universelle, Paris
Al-Burhān, Bagdad
Al-Dalīl, Bagdad
Al-Dijla, Bagdad
Al-Fallāḥ, Bagdad
Al-Furāt, Najaf
Al-Ḥāṣid, Bagdad
Al-Ḥizb al-waṭanī, Bagdad
Al-ʿIrāq, Bagdad
Iraq Times, Bagdad
Al-Istiqlāl, Bagdad
Al-Ittiḥād al-dustūrī, Bagdad
Majallat ghurfat al-tijāra, Bagdad
Al-Miṣbāḥ, Bagdad
Al-Raʾy al-ʿāmm, Bagdad
Ṣawt al-ahālī, Bagdad
Ṣawt al-aḥrār, Bagdad
Ṣawt al-siyāsa, Bagdad
Al-Shaʿb, Bagdad
Al-Ṭarīq, Bagdad
Al-ʿUṣba, Bagdad
Al-Zamān, Bagdad

Archives

Archives de l'Alliance israélite universelle, Paris

IRAK I C 01
IRAK IV E 025
IRAK VI E 04
IRAK VIII E 07
IRAK VIII E 080
IRAK VIII E 103
IRAK VIII E 079
IRAK VIII E 090
IRAK X E 104

Public Record Office (PRO), Londres

FO 383/88
FO 371/68481A
FO 371/75131
FO 371/91693
FO 371/560
FO 141/660/12
FO 624/100
FO 624/116
FO 624/38
CO 733/275/4
CO 733/268/6
FO 624/5
FO 371/40090
CO 730/150/5
FO 371/27063
FO 406/79
PREM 3/328/7440
FO 371/52321
FO 371/23201

Archives du Centre du patrimoine juif babylonien, Or Yehuda

Archives de la bibliothèque
Fonds d'archives Meir Baṣrī
Fonds d'archives Naim Twayna
Fonds d'archives Reuven Battat

Archives de la presse arabe du centre Moshe Dayan, Université de Tel-Aviv

Archives du CICR, Genève
Série G59/70 – 370 (1949-1950)

Collections personnelles
Collection personnelle d'Anwar Shā'ūl
Collection personnelle de Shā'ūl Ḥaddād
Collection personnelle de ʿEzra Ḥaddād
Collection personnelle de Salīm al-Baṣun et de Maryam al-Mullā

Entretiens[1]
Entretien avec Yacob Cohen, Genève, le 17 octobre 2007.
Entretien avec Naïm Kattan, Paris, 22 janvier 2008.
Entretien avec Sasson Somekh, Ramat Aviv, 2 octobre 2008.
Entretien avec Shimon Ballas, Tel-Aviv, 16 octobre 2008.
Entretien avec Sami Mikhael, Haïfa, 2 novembre 2008.
Entretien avec Eli Amir, Jérusalem, 6 november 2008.
Entretien avec Nissim Rejwan, Jérusalem, 23 novembre 2008.
Entretien avec Abraham Barzilay (fils de ʿEzra Ḥaddād), Ramat ha-Sharon, 19 décembre 2008.
Entretiens avec Daniel Shaul (fils d'Anwar Shā'ūl), Ramat Gan/Tel-Aviv, octobre-décembre 2008, 4 août 2011, 12 janvier 2012.
Entretien avec Ḥasqayl Qūjmān, Londres, 9 avril 2009.
Entretien avec Aida Zelouf (fille de Meir Baṣrī), Londres, 6 mai 2009.
Entretien avec Maryam al-Mullā et David al-Baṣūn (veuve et fils de Salīm al-Baṣūn), Petah Tiqvah, 4 décembre 2010.
Entretien avec Menashe Somekh, Jérusalem, 6 et 9 décembre 2010.
Entretien avec Asnat Abrahami (fille de Shā'ūl Ḥaddād), Tel-Aviv, 7 décembre 2010.
Entretien avec Murād al-ʿImārī, Modiʿin, 8 décembre 2010.
Entretien anonyme.
Entretien avec Rachel Khalastchi (fille de Ṣāliḥ Ṭwayg), Ramat Gan, 2 novembre 2011.

1 Les entretiens menés en anglais ne sont pas traduits dans le texte, mais les entretiens menés en arabe le sont.

Poésie et fiction

Anastase le Carmélite, « Opinion du Carmélite » (« Ra'y lil-Kārmilī »), in Darwīsh, Shalom, *Certaines Personnes* (*Baʿḍ al-nās*), Bagdad, Sharikat al-tijāra wa-l-ṭibāʿa al-maḥdūda, 1948, dernière page.

Anonyme, « Une soirée au bal » (« Layla fī marqaṣ »), *Al-Ḥāṣid*, 29 juillet 1937, p. 10-11.

Balbūl, Yaʿqūb, *Première Braise* (*Al-Jamra al-ūlā*), Bagdad, Maṭbaʿat al-maʿārif, 1938.

Al-Baṣīr, Muḥammad Mahdī, « Introduction : une larme pour Saʿd » (« Muqaddima : Damʿa ʿalā Saʿd »), in al-Baṣīr, Muḥammad Mahdī (éd.), *Hommage à Saʿd Zaghlūl en Irak* (*Dhikrā Saʿd Zaghlūl fī l-ʿIrāq*), Bagdad, Al-Maktaba al-waṭaniyya, 1927.

Baṣrī, Meir, « Liberté » (« Al-Ḥurriyya »), *Al-Nahḍa*, 18 décembre 1928.

Al-Baṣūn, Salīm, « Nawfa », *Ṣawt al-ʿIrāq*, 30 septembre 1950.

Darwīsh, Shalom, « Misère » (« Ḥirmān »), *Al-Ḥāṣid*, 27 mai 1937.

———, *Certaines Personnes* (*Baʿḍ al-nās*), Bagdad, Sharikat al-tijāra wa-l-ṭibāʿa al-maḥdūda, 1948.

Ilyās, Albert, « Le crime d'un riche » (« Jarīmat ghanī »), *Al-Miṣbāḥ*, 6, 13 et 20 août 1925.

Isrā'īl, Fatā, « Bayna anyāb al-baḥr » (« Entre les mâchoires de la mer »), *Al-Miṣbāḥ*, 10 et 17 avril 1924.

Mīkhā'īl, Murād, *Œuvres poétiques complètes* (*Al-Aʿmāl al-shiʿriyya al-kāmila*), Shefaram, Dār al-mashriq lil-tarjama wa-l-ṭibāʿa wa-l-nashr, 1988.

Al-Mullā, Maryam, « Sa tragédie… Un exemple » (« Ma'sātuhu… Mathal »), *Al-Muṣawwir*, vers 1950.

Al-Ṣāfī al-Najafī, Aḥmad, *Les Vagues* (*Al-Amwāj*), Damas, Al-Maṭbaʿa al-ʿaṣriyya, 1933.

Shā'ūl, Anwar, « Une voix d'outre-tombe, Saʿd Zaghlūl parle » (« Ṣarkha min warā' al-qabr, Saʿd Zaghlūl yatakallam »), in al-Baṣīr, Muḥammad Mahdī (éd.), *Hommage à Saʿd Zaghlūl en Irak* (*Dhikrā Saʿd Zaghlūl fī l-ʿIrāq*), Bagdad, Al-Maktaba al-waṭaniyya, 1927.

———, « Entre réalité et imaginaire » (« Bayna l-wāqiʿ wa-l-khayāl »), *Al-Nahḍa al-ʿirāqiyya*, 11 mai 1928.

———, « Les Droits de l'homme » (« Ḥuqūq al-insān »), poème non publié récité vers 1928, retranscription in Anwar Shā'ūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 1980, p. 117-119.

———, « Banafsja », *Al-Ḥiṣād al-awwal*, Bagdad, Maṭbaʿat al-jamʿiyya al-khayriyya, 1930.

———, *William Tell*, traduction de l'œuvre de James S. Knowles, Bagdad, Maṭbaʿat al-jamʿiyya al-khayriyya, 1932.

———, « Mémoires d'un cireur de chaussures » (« Mudhakkirāt *ṣabbāgh aḥdhiyya* »), *Al-Ḥāṣid*, entre le 16 juillet et le 26 novembre 1936.

———, « Le nouvelliste perdu » (« Al-Qiṣaṣī al-ḍā'iʿ »), *Al-Ḥāṣid*, 29 avril 1937.

———, *Nouvelles d'Occident* (*Qiṣaṣ min al-gharb*), Bagdad, Maṭbaʿat al-maʿārif, 1937.

———, « Le nouveau régime que présage le nazisme » (« *Al-Niẓām al-jadīd alladhī tubashshiruhu al-nāziyya* »), poème récité à la radio britannique et publié dans *al-ʿIrāq*, Bagdad, vers 1941.

Ṭwayg, Sāliḥ, « Le secret de la lettre jaune » (« Sirr al-risāla al-ṣafrāʾ »), *Al-Ḥāṣid*, 9 juillet 1936, p. 18-19.

Al-Zahāwī, Jamīl Ṣidqī, « Préface d'al-Zahāwī » (« Kalimat al-ustādh al-Zahāwī »), in Al-Ṣāfī al-Najafī, Aḥmad, *Les Vagues* (*Al-Amwāj*), Damas, Al-Maṭbaʿa al-ʿaṣriyya, 1933.

Essais, manifestes, allocutions, correspondances et documents officiels

Appel du Comité des partis irakiens pour la défense de la Palestine (*Nidāʾ lajnat al-aḥzāb al-ʿirāqiyya lil-difāʿ ʿan Filasṭīn*), Bagdad, 6 mai 1946.

Antonius, George, *The Arab Awakening*, Londres, H. Hamilton, 1938.

Baṣrī, Meir, « La *Nahḍa* économique en Irak » (« Al-Nahḍa al-iqtiṣādiyya fī l-ʿIrāq »), allocution radiophonique, Bagdad, 23 août 1940 (repris in Meir Baṣrī, *Études sur l'économie irakienne* (*Mabāḥith fī l-iqtiṣād al-ʿirāqī*), Bagdad, Sharikat al-tijāra wa-l-ṭibāʿa al-maḥdūda, 1948, p. 23-28).

———, « Le commerce extérieur irakien » (« Tijārat al-ʿIrāq al-khārijiyya »), allocution radiophonique, Bagdad, 22 juin 1946 (repris in Meir Baṣrī, *Études sur l'économie irakienne* (*Mabāḥith fī l-iqtiṣād al-ʿirāqī*), Bagdad, Sharikat al-tijāra wa-l-ṭibāʿa al-maḥdūda, 1948, p. 126-129).

———, *Études sur l'économie irakienne* (*Mabāḥith fī l-iqtiṣād al-ʿirāqī*), Bagdad, Sharikat al-tijāra wa-l-ṭibāʿa al-maḥdūda, 1948.

Bell, Gertrude, *The Letters of Gertrude Bell*, Londres, E. Benn, 1927.

Blanchod, Frédéric, Schoch, Emmanuel, et Thormeyer, F., *Documents publiés à l'occasion de la guerre européenne* (*1914-1917*), Genève, juin 1917.

Catastini, Vito (directeur de la section des mandats de la Société des Nations), « Irak : Situation de la minorité juive. Compte rendu d'entretien », Genève, 14 octobre 1931, ASDN, S264, nº 2, p. 29-37.

Déclaration de la Ligue antisioniste (*Bayān ʿuṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya*), Bagdad, 2 novembre 1945.

Al-Jamālī, Fāḍil, « Le docteur Nisīm Sūsa tel que je l'ai connu » (« Al-Duktūr Nisīm Sūsa kamā ʿaraftuhu »), in Sūsa, Aḥmad (Nisīm), *Ma route vers l'islam* (*Fī ṭarīqī ilā l-islām*), Beyrouth, Al-Muʾassasa al-ʿarabiyya lil-dirāsāt wa-l-nashr, 2006 (1936), p. 5-6.

Fahd (Yūsuf Salmān Yūsuf), *Déclaration du Parti communiste irakien* (*Bayān al-ḥizb al-shuyūʿī al-ʿirāqī*), Bagdad, 7 août 1946.

Fichte, Johann Gottlieb, *Reden an die deutsche Nation*, Leipzig, Insel, 1922 (1808).

Ghanīma, Yūsuf Rizq Allah, *Excursion nostalgique dans l'histoire des juifs d'Irak* (*Nuzhat al-mushtāq fī taʾrīkh yahūd al-ʿIrāq*), Londres, Dār al-warrāq lil-nashr, 1997 (1924).

Ghanimah, Yusuf Rizk-Allah, *A Nostalgic Trip into the History of the Jews of Iraq*, Lanham, University Press of America, 1998 (*Nuzhat al-mushtāq fī ta'rīkh yahūd al-ʿIrāq*, 1924).

Ḥaddād, ʿEzra, *Le Voyage de Benjamin* (*Riḥlat Binyāmīn*), Bagdad, Al-Maṭbaʿa al-sharqiyya, 1945.

al-Ḥasanī, ʿAbd al-Razzāq, *Histoire de la presse irakienne* (*Ta'rīkh al-ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya*), Najaf, Maṭbaʿat al-gharā, 1935.

Al-Ḥuṣrī, Abū Khaldūn Sāṭiʿ (éd.), *Œuvres nationalistes de Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī* (*Al-Aʿmāl al-qawmiyya li Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī*), Beyrouth, Markaz dirāsāt al-waḥda al-ʿarabiyya, 1985.

Ibn al-ʿIrāq (Fāḍil al-Jamālī), *L'Éducation en Allemagne, en Angleterre et en France* (*Ittijāhāt al-tarbiyya wa-l-taʿlīm fī Almānyā wa Inklatirrā wa Faransā*), Bagdad, Maṭbaʿat al-ḥukūma, 1938.

Ireland, Philip Willard, *Iraq : A Study in Political Development*, New York, Macmillan Co., 1938.

Khaḍḍūrī, Sason, *Pour la vérité et pour l'histoire* (*Lil-ḥaqīqa wa-l-ta'rīkh*), Bagdad, Maṭbaʿat al-ʿIrāq, 1929.

« Loi 77 sur la communauté israélite de 1931 », Bagdad, s.n., 1932.

Manifeste des rabbins de Bagdad concernant le représentant du hahambaşı (*Bayān min ḥākhāmī Baghdād ḥawla qaḍiyyat wakīl al-hahambaşı*), Bagdad, Maṭbaʿat al-adab, 1929.

Pétition et programme pour la formation d'une Ligue antisioniste (*ʿArīḍat ṭalab ta'sīs ʿuṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya wa manāhijuhā*), Bagdad, 12 octobre 1945.

Programme d'études primaires du ministère de l'Éducation (*Minhaj al-dirāsa al-ibtidā'iyya*), Wizārat al-maʿārif, Bagdad, Maṭbaʿat al-ḥukūma, 1936.

Programme d'études primaires du ministère de l'Éducation (*Minhaj al-dirāsa al-ibtidā'iyya*), Wizārat al-maʿārif, Bagdad, Maṭbaʿat al-ḥukūma, 1940.

Programme d'études primaires du ministère de l'Éducation (*Minhaj al-dirāsa al-ibtidā'iyya*), Wizārat al-maʿārif, Bagdad, Maṭbaʿat al-ḥukūma, 1943.

Qaṭṭān, Masrūr Ṣāliḥ, *Pour qui nous battons-nous ?* (*Naḥnu nukāfiḥ… fī sabīl man ?*), Bagdad, Maṭbaʿat dār al-ḥikma, 1946.

———, *Notre ligue* (*ʿUṣbatunā*), Bagdad, Maṭbaʿat dār al-ḥikma, 1946.

Renan, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Presses Pocket, 1992 (1882).

Al-Rīḥānī, Amīn, *Le Cœur de l'Irak, guide touristique, politique, littéraire et historique* (*Qalb al-ʿIrāq, kitāb siyāḥa wa siyāsa wa adab wa ta'rīkh*), Beyrouth, Maṭbaʿat ṣādir, 1935.

Roth, Cecil, *The Sasson Dynasty*, Londres, R. Hale, 1941.

Ṣāliḥ, Saʿdī, Al-Qaṣṣāb, ʿAbdallah et Al-Nā'ib, Maḥmūd Tawfīq, *Comission d'enquête sur les événements des 1er et 2/6/1941* (*Lajnat al-taḥqīq ʿan ḥawādith yawmay 1 wa 2/6/1941*), Bagdad, 8 juillet 1941.

Sanhoury, ʿAbd al-Razzāq, *Le Califat. Son évolution vers une Société des Nations orientale*, Paris, P. Geuthner, 1926.

Sassoon, David Solomon, *A History of the Jews in Baghdad*, Letchworth, S. D. Sassoon, 1949.

Shawkat, Sāmī, *Tels sont nos buts* (*Hādhihi ahdāfunā*), Bagdad, Maṭbaʿat al-tafayyuḍ, 1939.

Sūsa, Aḥmad (Nisīm), discours prononcé à l'université américaine de Beyrouth à l'occasion de la première assemblée de la Société des étudiants irakiens le 21 mai 1924 ; retranscription in Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), Bagdad, Dār al-shuʾūn al-thaqāfiyya al-ʿāmma, 1986, p. 130-132.

———, discours prononcé à l'occasion d'une assemblée de la Société des étudiants irakiens à l'université américaine de Beyrouth le 19 novembre 1924 et retranscrit dans la revue *al-Miṣbāḥ*, dans un numéro du mois de décembre 1924 ; retranscription in Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), Bagdad, Dār al-shuʾūn al-thaqāfiyya al-ʿāmma, 1986, p. 132.

———, Lettre à Anwar Shāʾūl datée du 16 septembre 1924 ; retranscription in Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), Bagdad, Dār al-shuʾūn al-thaqāfiyya al-ʿāmma, 1986, p. 135-136.

———, « En avant » (« Ilā l-amām »), discours prononcé à l'université américaine de Beyrouth le 21 février 1925 ; retranscription in Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), Bagdad, Dār al-shuʾūn al-thaqāfiyya al-ʿāmma, 1986, p. 138-142.

———, article adressé à la rédaction d'*al-Miṣbāḥ* (non publié), daté du 15 août 1925 ; retranscription in Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), Bagdad, Dār al-shuʾūn al-thaqāfiyya al-ʿāmma, 1986, p. 137).

———, discours prononcé lors d'un concours oratoire organisé par l'université américaine de Beyrouth le 9 mai 1925 ; retranscription in Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), Bagdad, Dār al-shuʾūn al-thaqāfiyya al-ʿāmma, 1986, p. 149-152.

———, lettre aux membres de la Société des étudiants irakiens datée du 17 mars 1926 ; retranscription in Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī niṣf qarn*), Bagdad, Dār al-shuʾūn al-thaqāfiyya al-ʿāmma, 1986, p. 175-176.

Zaghlūl, Saʿd, *Recueil des discours modernes de Saʿd Bāshā Zaghlūl* (*Majmūʿat khuṭab Saʿd Bāshā Zaghlūl al-ḥadītha*), Le Caire, Maṭbaʿat al-muqtaṭaf wa-l-muqaṭṭam bi Miṣr, 1924.

Zilkha, Yūsuf Hārūn, *Commentaire de la Ligue antisioniste au ministre de l'Intérieur* (*Mudhakkirat ʿuṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya ilā l-maʿālī wazīr al-dākhiliyya*), Bagdad, 12 mai 1946.

———, *Commentaire de la Ligue antisioniste au président du gouvernement soviétique* (*Mudhakkirat ʿuṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya ilā ra'īs al-ḥukūma al-sūfyītiyya*), Bagdad, 29 mai 1946.

———, *Le Sionisme, l'ennemi des Arabes et des juifs* (*Al-Ṣahyūniyya, ʿaduwwat al-ʿarab wa-l-yahūd*), Bagdad, Dār al-ḥikma, 1946.

Zurayq, Constantin, *Conscience nationale* (*Al-Waʿy al-qawmī*), Beyrouth, Manshūrāt dār al-makshūf, 1940.

Mémoires

Bar Moshe, Isḥāq, *Sortie d'Irak. Mémoires (1945-1950)* (*Al-Khurūj min al-ʿIrāq, dhikrayāt min 1945-1950*), Jérusalem, Manshūrāt majlis al-ṭā'ifa al-sifārādiyya, 1975.

———, *Une maison à Bagdad* (*Bayt fī Baghdād*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 1983.

———, *Les Jours d'Irak* (*Ayyām al-ʿIrāq*), Shefaram, Dār al-Mashriq, 1988.

Baṣrī, Meir, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 1991.

Al-Baṣūn, Salīm, *Al-Jawāhirī, ses mots, ma plume* (*Al-Jawāhirī bilisānihi wa biqalamī*), Bagdad, Dār Mīzūbūtāmyā, 2013.

Buṭṭī, Rufā'īl, *Souvenir irakien (1900-1956)* (*Dhākira ʿirāqiyya [1900-1956]*), Damas, Dār al-madā, 2000.

Al-Chādirchī, Kāmil, *Mémoires de Kāmil al-Chādirchī* (*Mudhakkirāt Kāmil al-Chādirchī*), Cologne, Manshūrāt al-jamal (Kamel Verlag), 2002.

———, *Du droit à l'exercice de la politique et de la démocratie* (*Fī ḥaqq mumārasat al-siyāsa wa-l-dīmuqrāṭiyya*), Cologne, Manshūrāt al-jamal (Kamel Verlag), 2004.

Darwīsh, Salmān, *Tout va bien dans la clinique* (*Kull shay' hādi' fī l-ʿiyāda*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 1981.

Darwīsh, Shalom, « Ma sortie d'Irak » (« Khurūjī min al-ʿIrāq »), *Al-Anbā'*, 9 novembre 1975, p. 1-2.

Al-Jawāhirī, Muḥammad Mahdī, *Mes Mémoires* (*Dhikrayātī*), Damas, Dār al-rāfidayn, 1988.

Elkebir, Heskel Ezra, *Memoirs* (manuscrit non publié), 1967 (ACPJB).

Haddad, Heskel M., *Born in Baghdad*, Lincoln, Authors Choice Press, 2004.

Al-Ḥuṣrī, Sāṭiʿ, *Mes Mémoires en Irak (1921-1941)* (*Mudhakkirātī fī l-ʿIrāq [1921-1941]*), vol. 1, Beyrouth, Dār al-ṭalīʿa, 1967.

———, *Mes Mémoires en Irak (1927-1941)* (*Mudhakkirātī fī l-ʿIrāq [1927-1924]*), vol. 2, Beyrouth, Dār al-ṭalīʿa, 1968.

Al-ʿImārī, Murād, « Pages irakiennes de ma vie » (« Ṣafaḥāt ʿirāqiyya min ḥayātī »), *Elaph*, 3 mars 2011, www.elaph.com (consulté le 19 août 2015).

———, « Histoire de ma vie » (« Masīrat ḥayātī »), in *Sélection de poèmes* (*Mukhtārāt min shiʿr*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 2011.

Al-Kabir, Ibrahim, *My Spiritual Life, or The Story of a Perplexed Mind*, 1963 (manuscrit non publié) (ACPJB).

———, *My Social Life or Games, Stories and Jokes* (manuscrit non publié), 1963 (ACPJB).

———, *My Governmental Life, or Story of a Dream* (manuscrit non publié), 1964 (ACPJB).

———, *My Communal Life, or Death of a Community* (manuscrit non publié), 1967 (ACPJB).

———, *My Ideological Life, Illusions and Realities* (manuscrit non publié), 1970 (ACPJB).

Kattan, Naïm, *Adieu, Babylone. Mémoires d'un Juif d'Irak*, Paris, Albin Michel, 2003 (1975).

Muʿallim, ʿIzzat Sason, *Sur les rives de l'Euphrate, mémoires des temps passés et révolus* (*ʿAlā ḍifāf al-Furāt, dhikrayāt ayyām maḍat wa inqaḍat*), Shefaram, Dār al-mashriq lil-tarjama wa-l-ṭibāʿa wa-l-nashr, 1980.

———, *Proche et lointain* (*Baʿīd wa qarīb*), Shefaram, Dār al-mashriq lil-tarjama wa-l-ṭibāʿa wa-l-nashr, 1983.

Muʿallim, Meir, *Ma route vers la prison* (*Fī ṭarīqī ilā l-muʿtaqal*), Jérusalem, s.n., 1983.

Al-Qādirī, Ṣiddīq, *Mémoires d'al-Qādirī. Manifeste de la grande révolution et explication de ses mystères* (*Mudhakkirāt al-Qādirī, bayān al-thawra al-rūsiyya al-ʿuẓmā wa īḍāḥ ghawāmiḍihā*), Bagdad, Maṭbaʿat al-fallāḥ, 1924.

Rejwan, Nissim, *The Last Jews in Baghdad, Remembering a Lost Homeland*, Austin, University of Texas Press, 2004.

Al-Sammāk, Mahdī ʿAbd al-Amīr, *Mémoires et pensées d'un médecin bagdadien* (*Mudhakkirāt wa khawāṭir ṭabīb baghdādī*), Bagdad, Dār al-shuʾūn al-thaqāfiyya al-ʿāmma, 2001.

Shāʾūl, Anwar, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 1980.

Shīna, Salman, *De Babel à Sion, souvenirs et perspectives* (*Mebavel le-Tsiyon, zikhronot vehashkafot*), Tel-Aviv, s.n., 1955.

Somekh, Sasson, *Baghdad Yesterday : The Making of an Arab Jew*, Jérusalem, Ibis Éditions, 2007.

Sūsa, Aḥmad (Nisīm), *Un demi-siècle de vie* (*Ḥayātī fī nisf qarn*), Bagdad, Dār al-shuʾūn al-thaqāfiyya al-ʿāmma, 1986.

———, *Ma route vers l'islam* (*Fī ṭarīqī ilā l-islām*), Beyrouth, Al-Muʾassasa al-ʿarabiyya lil-dirāsāt wa-l-nashr, 2006 (1936).

Littérature secondaire

ʿAbd, Fikrī Jawād, *Le Rôle de la communauté juive dans l'établissement de l'État moderne irakien en 1921* (*Dawr al-ṭāʾifa al-yahūdiyya fī taʾsīs al-dawla al-ʿirāqiyya al-ḥadītha ʿām 1921*), université de Kufa, [s.d.].

Abécassis, Frédéric, et Faü, Jean-François, « Les juifs dans le monde musulman à l'âge des nations (1840-1945) », in Germa, Antoine *et alii* (éd.), *Les Juifs dans l'histoire, de la naissance du judaïsme au monde contemporain*, Seyssel, Champ Vallon, 2011, p. 545-570.

Abitbol, Michel, *Le Passé d'une discorde. Juifs et Arabes du VIIe siècle à nos jours*, Paris, Perrin, 2003 (1999).

Achcar, Gilbert, *Les Arabes et la Shoah*, Arles, Actes Sud, 2009.

Adejumobi, Saheed A., *The History of Ethiopia*, Westport, Greenwood Press, 2006.

Aḥmad, ʿAbd al-Ilāh, *Émergence et développement de la nouvelle en Irak* (*1907-1938*) (*Nashʾat al-qiṣṣa wa taṭawwuruhā fī l-ʿIrāq* [*1907-1938*]), Bagdad, Dār al-shuʾūn al-thaqāfiyya al-ʿāmma, 2001 (1969).

Aḥmad, ʿAdnān Ḥusayn, « Anwar Shāʾūl et le film ʿAlyā wa ʿIṣām » (« Anwar Shāʾūl wa fīlm ʿAlyā wa ʿIṣām »), *Al-Madā*, 5 janvier 2012, www.almadasupplements.com (consulté le 19 août 2015).

Ahmad, Feroz, « The Special Relationship : the Committee of Union and Progress and the Ottoman-Jewish Political Elite 1908-1918 », in Levy, Avigdor (éd.), *Jews, Turks, Ottomans : A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*, Syracuse (N.Y.), Syracuse University Press, 2002, p. 212-230.

Alcalay, Ammiel, *After Jews and Arabs, Remaking Levantine Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

Alexander, Ari, *The Jews of Baghdad and Zionism* (*1920-1948*), thèse non publiée, University of Oxford, 2004.

Al-ʿAllāf, Ibrāhīm Khalīf, « Tawfīq al-Samʿānī et le journal *al-Zamān* (1937-1963) » (« Tawfīq al-Samʿānī wa jarīdat al-Zamān (1937-1963) », *Al-Ḥiwār al-mutamaddin*, 17 décembre 2009, www.ahewar.org (consulté le 19 août 2015).

Allen, Roger, *The Arabic Novel : An Historical and Critical Introduction*, Manchester, University of Manchester, 1982.

Amin, Muzaffar A., *Jama'at Al-Ahali : Its Origin, Ideology and Role in Iraqi Politics* (*1932-1946*), thèse, School of Oriental Studies, université de Durham, 1980.

ʿAmir, Eli, « Entretien avec Menashe Somekh » (« Shiḥa markazit ʿim Menashe Somekh »), *Nehardea*, nº 29, octobre 2007, www.babylonjewry.org.il (consulté le 9 décembre 2010).

Anderson, Benedict, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte, 1996 (*Imagined Communities*, 1983).

Anonyme, « Introduction sur la vie du poète du peuple Muḥammad Ṣāliḥ Baḥr al-ʿUlūm » (« Muqaddima ʿan ḥayāt shāʿir al-shaʿb Muḥammad Ṣāliḥ Baḥr al-ʿUlūm »), in Baḥr al-ʿUlūm, Muḥammad Ṣāliḥ, *Dīwān Baḥr al-ʿUlūm*, vol. 1, Bagdad, Maṭbaʿat dār al-taḍāmun, 1968, p. 9-22.

Anonyme, « Biographie de Salīm al-Baṣūn » (« Sīrat ḥayāt Salīm al-Baṣūn »), 7 mars 1978 (manuscrit non publié) (CPSBMM).

Avon, Dominique, « Un carme dans la langue arabe : Anastase Marie de Saint-Élie », in Bocquet, Jérôme (dir.), *L'Enseignement français en Méditerranée. Les missionnaires et l'Alliance israélite universelle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 187-206.

Ayalon, Ami, *The Press in the Arab Middle East : A History*, New York ; Oxford, Oxford University Press, 1995.

ʻAwwād, Kūrkīs, *Dictionnaire des auteurs irakiens au XIXe et XXe siècles* (*Muʻjam al-mu'allifīn al-ʻirāqiyyīn fī l-qarnayn al-tāsiʻ ʻashara wa-l-ʻishrīn : 1800-1969*), 2 volumes, Bagdad, s.n., 1969.

Badawi, Muhammad M., « Introduction », in Badawi, Muhammad M. (éd.), *Modern Arabic Literature* (*The Cambridge History of Arabic Literature* vol. 4), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 1-22.

Bakhtin, Mikhail M., *The Dialogic Imagination*, Austin, University of Texas Press, 1981.

Ballas, Shimon, *Outcast*, San Francisco, City Lights Books, 2007 (*Ve-hu akher*, 1991).

Baram, Amatzia, « A Case of Imported Identity : The Modernizing Secular Ruling Elites of Iraq and the Concept of Mesopotamia-Inspired Territorial Nationalism, 1922-1992 », *Poetics Today*, vol. 15, nº 2, 1994, p. 279-319.

Baranowski, Shelley, *Nazi Empire : German Colonialism and Imperialism from Bismarck to Hitler*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Baron, Beth, *Egypt as a Woman, Nationalism, Gender, and Politics*, Berkeley, University of California Press, 2005.

Al-Barrāk, Fāḍil, *Écoles juives et iraniennes en Irak* (*Al-Madāris al-yahūdiyya wa-l-īrāniyya fī l-ʿIrāq*), Bagdad, Al-Dār al-ʿarabiyya, 1985.

Bashkin, Orit, « When Dwelling Becomes Impossible, Arab-Jews in America and in Israel in the Writings of Ahmad Susa and Shimon Ballas », in Salhi, Zahia Smail, Netton, Ian Richard (éd.), *The Arab Diaspora, Voices of an Anguished Scream*, Londres ; New York, Routledge, 2006, p. 83-107.

———, *The Other Iraq : Pluralism in Hashemite Iraq*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

———, « "Out of Place" : Home and Empire in the Works of Mahmud Ahmad al-Sayyid and Dhu Nun Ayyub », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 2, nº 3, 2008, p. 428-442.

———, « Un Arabe juif dans l'Irak de l'entre-deux-guerres, la carrière d'Anwar Shā'ūl », *XXe siècle*, vol. 3, nº 103, 2009, p. 120-131.

———, « “Religious Hatred Should Disappear From the Land” – Iraqi Jews as Ottoman Subjects, 1864-1913 », *International Journal of Contemporary Iraqi Studies*, vol. 4, nº 3, p. 305-323.

———, « Iraqi Women, Jewish Men and Global Noises in Two Texts by Ya’qub Balbul », in Roman-Odio, Clara et Sierra, Marta (éd.), *Transnational Borderlands in Women’s Global Networks : The Making of Cultural Resistance*, New York, Palgrave, 2011, p. 119-140.

———, *New Babylonians : A History of Jews in Modern Iraq*, Stanford, Stanford University Press, 2012.

Baṣrī, Meir, *Hommes et ombres* (*Rijāl wa ẓilāl*), Bagdad, Sharikat al-tijāra wa-l-ṭibāʿa al-maḥdūda, 1955.

———, *Personnalités de l’éveil arabe* (*Aʿlām al-yaqẓa al-fikriyya fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), vol. 1, Bagdad, Dār al-ḥurriyya lil-ṭibāʿa, 1971.

———, *Personnalités juives de l’Irak moderne* (*Aʿlām al-yahūd fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), vol. 1, Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 1983.

———, *Personnalités juives de l’Irak moderne* (*Aʿlām al-yahūd fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), vol. 2, Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 1993.

———, *Grands Écrivains de l’Irak contemporain* (*Aʿlām al-adab fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), Londres, Dār al-ḥikma, 1999.

Al-Baṣūn, Salīm, « Le centenaire de la presse irakienne (1869-1969) » (« Fī l-ʿīd al-miʾawī lil-ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya (1869-1969) »), *Al-Rāṣid*, 14 juin 1969.

———, « Meir Muʿallim ... un ami ... un souvenir » (« Meir Muʿallim .. ṣadīq .. dhikrā »), *Al-Anbāʾ*, 26 février 1978.

Batatu, Hanna, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq, A study of Iraq’s Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba’thists and Free Officers*, Londres, Saqi, 2004 (1978).

Al-Bazzāz, ʿAbd al-Raḥmān, *Ceci est notre nationalisme* (*Hādhihi qawmiyyatunā*), Le Caire, Dār al-qalam, 1963 (1955).

Beinin, Joel, *The Dispersion of Egyptian Jewry : Culture, Politics, and the Formation of a Modern Diaspora*, University of California Press, 1998.

———, « Jews as Native Iraqis : an Introduction », in Rejwan, Nissim, *The Last Jews in Baghdad, Remembering a Lost Homeland*, Austin, University of Texas Press, 2004, p. XI-XXII.

Ben-Ghiat, Ruth, *Fascist Modernities, Italy (1922-1945)*, Berkeley, University of California Press, 2001.

Ben-Yaʿkov, Abraham, *Les Juifs de Babylone (1038-1960)* (*Yehude Bavel [1038-1960]*), Jérusalem, Mekhon Ben-Tsvi beha-universiṭa haʿivrit, 1965.

Benbassa, Esther, « L’Alliance israélite universelle et l’élection de Haim Nahum au Grand Rabbinat de l’Empire ottoman (1908-1909) », in *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, division B, vol. III, « The History of the Jewish

People » (The Modern Times), Jérusalem, World Union of Jewish Studies, 1986, p. 83-90.

———, « Le sionisme dans l'Empire Ottoman à l'aube du XXe siècle », *XXe Siècle*, vol. 24, no 1, 1989, p. 69-80.

Bensoussan, Georges, *Juifs en pays arabes. Le grand déracinement (1850-1975)*, Paris, Tallandier, 2012.

Berg, Nancy, *Exile from Exile, Israeli Writers from Iraq*, New York, State University of New York Press, 1996.

Bernhardsson, Magnus Thorkell, *Reclaiming a Plundered Past : Archaeology and Nation Building in Modern Iraq*, Austin, University of Texas Press, 2005.

Betts, Robert Brenton, *The Indigenous Arabic-Speaking Christian Communities of Greater Syria and Mesopotamia*, thèse, The Johns Hopkins University, Baltimore, 1968.

Blanc, Haim, *Communal Dialects in Baghdad*, Cambridge, Harvard University Press, 1964.

Blanchet, Alain, *L'Enquête et ses méthodes. L'entretien*, Paris, Armand Colin, 2007.

Bodin, Louis, *Les Intellectuels*, Paris, PUF, 1962.

Bosworth, Charles E., « The Concept of *Dhimma* in Early Islam », in Braude, Benjamin, et Lewis, Bernard (éd.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire : The Functioning of a Plural Society*, vol. 1, New York, Holmes and Meier, 1982, p. 37-51.

Braude, Benjamin, « Foundation Myths of the *Millet* System », in Braude, Benjamin, et Lewis, Bernard (éd.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire : The Functioning of a Plural Society*, vol. 1, New York, Holmes and Meier, 1982, p. 69-88.

Broussard, Philippe, « Derniers juifs d'Irak », *Le Monde*, 8 mai 2003.

Buṭṭī, Fā'iq, *Histoire de la presse irakienne. Un combat de générations* (*Al-Ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya ; ta'rīkhuhā wa kifāḥ ajyāluhā*), Bagdad, Maṭbaʿat al-adīb al-baghdādiyya, 1968.

Buṭṭī, Rufā'īl, *La Presse en Irak* (*Al-Ṣiḥāfa fī l-ʿIrāq*), Le Caire, Maʿhad al-dirāsāt al-ʿarabiyya al-ʿāliya, 1955.

———, « Préface » (« Taqdima »), in Baṣrī, Meir, *Hommes et ombres* (*Rijāl wa ẓilāl*), Bagdad, Sharikat al-tijāra wa-l-ṭibāʿa al-maḥdūda, 1955, p. 4-7.

Cahen, Cl., « Dhimma », *Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, Leyde, Brill, 1991, p. 227-231.

Charle, Christophe, *Naissance des « intellectuels » (1880-1900)*, Paris, Minuit, 1990.

Chatterjee, Partha, *The Nation and Its Fragments : Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Clark, Katerina, « Socialist Realism in Soviet Literature », in Bornwell, Neil (éd.), *The Routledge Companion to Russian Literature*, Londres et New York, Routledge, 2001, p. 174-183.

Cleveland, William A., *The Making of an Arab Nationalist : Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*, Princeton, Princeton University Press, 1971.

Cohen, Eliahou, *L'Influence intellectuelle et sociale des écoles de l'Alliance israélite universelle sur les Israélites du Proche-Orient*, thèse non publiée, Institut des études islamiques, Paris, 1962.

Cohen, Hayyim J., « A Note on Social Change among Iraqi Jews, 1917-1951 », *The Jewish Journal of Sociology*, vol. 8, Londres, nº 2, 1966, p. 204-208.

———, « The Anti-Jewish *Farhūd* in Baghdad, 1941 », *Middle Eastern Studies*, vol. 3, nº 1, 1966, p. 2-17.

———, *The Jews of the Middle East (1860-1972)*, Jerusalem, Israel Universities Press, 1973.

Cohn, Dorrit Claire, *Le Propre de la fiction*, Paris, Seuil, 2001 (*The Distinction of Fiction*, 1999).

Cole, Juan, « Iraq in 1939 : British Alliance or Nationalist Neutrality toward the Axis ? », *Britain and the World*, vol. 5, nº 2 (2012), p. 204-222.

Dakhli, Leyla, *Une génération d'intellectuels arabes, Syrie et Liban (1908-1940)*, Paris, Karthala, 2009.

Al-Darūbī, Ibrāhīm, *Pratiques mondaines et cercles des Bagdadiens* (*Al-Baghdādiyyūn, akhbāruhum wa majālisuhum*), Bagdad, Dār al-shu'ūn al-thaqāfiyya al-ʿāmma, 1958.

Darwīsh, Shalom, « Le barbu » (« Abū liḥya »), in *L'Œuf du coq* (*Bayḍat al-dīk*), Jérusalem, Iṣdār al-sharq, 1976, p. 44-46.

———, « L'éducation chez les juifs d'Irak » (« Al-Taʿlīm ladā yahūd al-ʿIrāq »), in Shā'ūl, Anwar (éd.), *Impact des citoyens juifs dans la société irakienne moderne* (*Athar al-muwāṭinīn al-yahūd fī l-mujtamaʿ al-ʿirāqī al-ḥadīth*) (manuscrit non publié) (CPAS).

Davis, Eric, *Memories of State, Politics, History, and Collective Identity in Modern Iraq*, Berkeley, University of California Press, 2005.

Dawisha, Adeed Isam, *Arab Nationalism in the Twentieth Century : from Triumph to Despair*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

———, *Iraq : A Political History from Independence to Occupation*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

Dawn, C. Ernest, *From Ottomanism to Arabism : Essays on the Origins of Arab Nationalism*, Urbana et Londres, University of Illinois Press, 1973.

———, « The origins of Arab nationalism », in Khalidi, Rashid (éd.), *The Origins of Arab Nationalism*, New York, Columbia University Press, 1991, p. 3-30.

Dictionnaire historique de la Suisse, www.hls-dhs-dss.ch (entrée « Ruegger, Paul » par Jean-François Pitteloud ; « de Cocatrix, Albert » par Yves Fournier ; « Carl Böckli » par Thomas Fuchs ; « Nebelspalter » par Bruno Knobel) (consulté le 19 août 2015).

Dieckhoff, Alain, et Kastoryano, Riva (éd.), *Nationalismes en mutation en Méditerranée orientale*, Paris, CNRS Ed., 2002.

Dolbee, Samuel, « Ottoman Turkish Invades Baghdadi Arabic », *Ottoman History Podcast*, 28 juillet 2014, www.ottomanhistorypodcast.com (consulté le 30 juillet 2014).

Dougherty, Beth, et Ghareeb, Edmund A., *Historical Dictionary of Iraq*, Scarecrow Press, 2004.

Al-Dujaylī, Kāẓim, *Événements de la révolution de 1920 raconté par un témoin visuel* (*Aḥdāth thawrat al-ʿishrīn kamā yarwīhā shāhid ʿayyān*), Bagdad, Maṭbaʿat al-zamān, 1983.

Dumont, Paul, « Les Juifs, les Arabes et le choléra. Les relations intercommunautaires à Bagdad à la fin du XIXe siècle », in Dumont, Paul et Georgeon, François, *Villes ottomanes à la fin de l'Empire*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 153-170.

Dupont, Anne-Laure, « Réforme et révolution dans la pensée arabe après 1908 », in Georgeon, F. (éd.), *L'Ivresse de la liberté. La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, Louvain, Peeters, 2011, p. 415-451.

Dupont, Anne-Laure et Mayeur-Jaouen, Catherine, « Monde nouveau, voix nouvelles : États, sociétés, islam dans l'entre-deux-guerres », in Dupont, Anne-Laure et Mayeur-Jaouen, Catherine (éd.), *Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres. REMMM*, nº 95-98, Aix-en-Provence, Edisud, 2002, p. 9-39.

Dupont, Anne-Laure, Mayeur-Jaouen, Catherine, et Verdeil, Chantal, *Le Moyen-Orient par les textes* (*XIXe-XXIe siècle*), Paris, Armand Colin, 2011.

Erbahar Aksel, « *Hahamhane* Nizamnamesi », *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, éd. Norman A. Stillman, Brill Online, 2014.

Efrati, Noga, « The Other "Awakening" in Iraq : The Women's Movement in the First Half of the Twentieth Century », *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 31, nº 2, 2004, p. 153-173.

Eisenberg, Laura Zittrain, *My Enemy's Enemy, Lebanon in the Early Zionist Imagination* (*1900-1948*), Detroit, Wayne State University Press, 1994.

Elias, Elias Hanna, *La Presse arabe*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1993.

Eppel, Michael, « The Hikmat Sulayman-Bakir Sidqi Government in Iraq, 1936-1937, and the Palestine Question », *Middle Eastern Studies*, vol. 24, nº 1, 1988, p. 25-41.

———, *The Palestine Conflict in the History of Modern Iraq : the Dynamics of Involvement* (*1928-1948*), Illford, F. Cass, 1994.

———, « The Elite, the *Effendiyya*, and the Growth of Nationalism and Pan-Arabism in Hashemite Iraq, 1921-1958 », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 30, nº 2, 1998, p. 227-250.

Ezli, Özkan, « Lejeune and Foucault or : A Name With No Identity », in Akyildiz, Olcay *et alii* (éd.), *Autobiographical Themes in Turkish Literature : Theoretical and Comparative Perspectives*, vol. 6, 2007, p. 11-49.

Foucault, Michel, « What Is an Author ? », in Hariri, Josué (éd.), *Textual Strategies : Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, Londres, Methuen, 1980, p. 141-160.

Freitag, Ulrike et Gershoni, Israel, « The Politics of Memory. The Necessity for Historical Investigation into Arab Responses to Fascism and Nazism », *Geschichte und Gesellschaft*, vol. 37, nº 3, 2011, p. 311-331.

Fuccaro, Nelida, *The Other Kurds : Yazidis in Colonial Iraq*, Londres, I. B. Tauris, 1999.

Furet, François, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Paris, Robert Laffont ; rééd. Calmann-Lévy, 1995.

Gabrieli, F., « Khansāʾ », *Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, Leyde, Brill, 1997, p. 1027.

Gat, Moshe, « The Connection Between the Bombings in Baghdad and the Emigration of the Jews from Iraq : 1950-1951 », *Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 24, nº 3, 1988, p. 312-329.

———, *The Jewish Exodus from Iraq (1948-1951)*, Londres, F. Cass, 1997.

Gayffier-Bonneville, Anne-Claire de, *Sécurité et coopération militaire en Europe (1919-1955)*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Gellner, Ernest, *Thought and Change*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1964.

———, *Nations and Nationalism*, New York, Ithaca University Press, 1983.

Gelvin, James, « The Social Origins of Popular Nationalism in Syria : Evidence for a New Framework », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26, nº 4, 1994, p. 645-661.

———, *Divided Loyalties, Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire*, Berkeley, University of California Press, 1998.

Genette, Gérard, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.

Gershoni, Israel, « Rethinking the Formation of Arab Nationalism in the Middle East, 1920-1945, Old and New Narratives », in Gershoni, Israel, et Jankowski, James (éd.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, New York, Columbia University Press, 1997, p. 3-25.

Gershoni, Israel et Jankowski, James, *Egypt, Islam and the Arabs : The Search for Egyptian Nationhood (1900-1930)*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1986.

Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, Londres, Lawrence & Wishart, 2010 (1971).

Gusdorf, Georges, *Mémoire et personne*, Paris, PUF, 1951.

Habermas, Jürgen, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1997.

Ḥabīb, Kāẓim, *Les Juifs et la citoyenneté irakienne (Al-Yahūd wa-l-muwāṭana al-ʿirāqiyya)*, Sulaymaniyya, Mu'assasat Ḥamdī lil-ṭibāʿa wa-l-nashr, 2006.

Hadhri, Mohieddine, « Essai sur l'histoire du parti communiste irakien : luttes nationales et stratégie internationaliste », in Galissot, R. (éd.), *Mouvement ouvrier, communisme et nationalismes dans les pays arabes*, Paris, Ed. ouvrières, 1978, p. 203-230.

Hafez, Sabry, « The Modern Arabic Short Story », in Badawi Muhammad M. (éd.), *Modern Arabic Literature* (*The Cambridge History of Arabic Literature* vol. 4), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 270-328.

Haim, Sylvia, *Arab Nationalism : An Anthology*, Berkeley, University of California Press, 1976.

———, « Aspects of Jewish Life in Baghdad under the Monarchy », *Middle Eastern Studies*, vol. 12, nº 2, 1976, p. 188-208.

« Hakham Abdallah Somekh », *The Scribe, Journal of Babylonian Jewry*, nº 36, septembre 1989, 4-6, www.dangoor.com (consulté le 19 août 2015).

Halbwachs, Maurice, *La Mémoire collective*, Paris, PUF, 1968 (1950).

Ḥamza, ʿAbd al-Laṭīf, « Les salons de Bagdad au XXᵉ siècle » (« Al-Ṣālūnāt al-baghdādiyya fī l-qarn al-ʿishrīn »), *Al-Jumhūriyya*, 10 mai 1966.

Hamzah, Dyala (éd.), *The Making of the Arab Intellectual, Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood*, Londres, Routledge, 2013.

Ḥasan, Ṣāliḥ, *Émigration forcée des juifs d'Irak (1941-1952)* (*Tahjīr yahūd al-ʿIrāq [1941-1952]*), mémoire de maîtrise non publié, université de Tikrit, 2003.

Al-Ḥasanī, ʿAbd al-Razzāq, *Secrets cachés des événements libérateurs de l'année 1941* (*Al-Asrār al-khafiyya fī ḥawādith al-sana 1941 al-taḥarruriyya*), Sidon, Maṭbaʿat al-ʿirfān, 1958.

Hayes, Shaul, « Kattan, Naïm », *Encyclopaedia Judaica*, vol. 10, Jérusalem, Keter Publishing House, 1971, p. 819.

Herman, Geoffrey, *A Prince without a Kingdom – The Exilarch in the Sasanian Era*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.

Al-Hilālī, ʿAbd al-Razzāq, *Histoire de l'éducation en Irak pendant la période ottomane (1638-1917)* (*Taʾrīkh al-taʿlīm fī l-ʿIrāq fī l-ʿahd al-ʿuthmānī [1638-1917]*), Bagdad, Sharikat al-ṭabʿ wa-l-nashr al-ahliyya, 1959.

———, *Histoire de l'éducation en Irak pendant l'occupation britannique (1914-1921)* (*Taʾrīkh al-taʿlīm fī l-ʿIrāq fī ʿahd al-iḥtilāl al-brīṭānī [1914-1921]*), Bagdad, Maṭbaʿat al-maʿārif, 1975.

Hill, Enid, « Al-Sanhūrī », *Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, Leyde, Brill, 1997, p. 18-19.

Hillel, Shlomo, *Le Souffle du Levant. Mon aventure clandestine pour sauver les juifs d'Irak 1945-1951*, Bruxelles, Didier Hatier, 1989.

Hobsbawm, Eric, et Ranger, Terence (éd.), *L'Invention de la tradition* (*The Invention of Tradition*), Paris, Éditions Amsterdam, 2006 (1983).

———, *Nations and nationalism since 1780, Programme, Myth, Reality*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1990.

Hourani, Albert Habib, *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Londres, Oxford University Press, 1962.

Ibrāhīm, Zāhida, *Index des périodiques et revues irakiens (1869-1978)* (*Dalīl al-jarāʾid wa-l-majallāt al-ʿirāqiyya [1869-1978]*), Koweït, Dār al-nashr wa-l-maṭbaʿa al-kuwaytiyya, 1982.

Al-ʿImārī, Murād, « Un cri du cœur » (« Ṣarkha min al-aʿmāq »), *Al-ʿIrāq al-ḥurr*, 30 juin 1999.

Ingrams, Doreen, *The Awakened : Women in Iraq*, Londres, Third World Centre, 1983.

Ismael, Tareq Y., *The Rise and Fall of the Communist Party of Iraq*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

ʿIzz al-Dīn, Yūsuf, *Al-Ruṣāfī raconte sa vie* (*Al-Ruṣāfī yarwī sīrat ḥayātihi*), Damas, Al-Madā, 2004.

Jacobson, Jon, *Locarno Diplomacy, Germany and the West* (*1925-1929*), Princeton, Princeton University Press, 1972.

Jayyusi, Salma Khadra, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, vol. 1, Leyde, Brill, 1977.

———, « Modernist Poetry in Arabic », in Badawi, Muhammad M. (éd.), *Modern Arabic Literature* (*The Cambridge History of Arabic Literature* vol. 4), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 132-192.

von Joeden-Forgey, Elisa, « Race Power in Postcolonial Germany, The German Africa Show and the National Socialist State, 1935-1940 », in Ames, Eric *et alii* (éd.), *Germany's Colonial Pasts*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005, p. 167-188.

Kadhim, Hussein, *The Poetics of Anti-Colonialism in the Arabic Qasidah*, Leyde, Brill, 2004.

Kayalı, Hasan, *Arabs and Young Turks : Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire* (*1908-1918*), Berkeley, University of California Press, 1997.

Al-Kayyālī, ʿAbd al-Wahhāb, *Encyclopédie politique* (*Mawsūʿat al-siyāsa*), vol. 2, Kafr Qaraʿ, Dār al-hudā lil-nashr wa-l-tawzīʿ, 1981.

Kazzaz, Nissim, *Les Juifs en Irak au XXe siècle* (*Ha-Yehudim be-ʿIrak beme'a ha-ʿesrim*), Jérusalem, Mekhon Ben-Tsvi le-ḥeker kehilot yisra'el ba-mizraḥ, 1991.

———, *Les Juifs en Irak pendant la période du régime du leader ʿAbd al-Karīm Qāsim* (*Al-Yahūd fī l-ʿIrāq fī ḥiqba ḥukm al-zaʿīm ʿAbd al-Karīm Qāsim*), traduction de l'hébreu, Bagdad, Dār al-Ma'mūn, 2013.

Keddie, Nikki R., « Intellectuals in the Modern Middle East : A Brief Historical Consideration », *Daedalus*, vol. 101, nº 3, 1972, p. 39-57.

Kedourie, Elie, *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, Londres, Frank Cass, 1974.

———, « The Jews of Baghdad in 1910 », p. 355-361.

———, « Young Turks, Freemasons and Jews », *Middle Eastern Studies*, vol. 7, nº 1, 1971, p. 89-104.

Khaddourie, Walid, « The Jews of Iraq in the Nineteenth Century : A Case Study of Social Harmony », in Kayyali A. W. (éd.), *Zionism, Imperialism and Racism*, Londres, Croom Helm, 1979, p. 199-208.

Khadduri, Majid, *Independent Iraq* (*1932-1958*) *: A Study in Iraqi Politics*, Londres, Oxford University Press, 1960 (1951).

Khaḍḍūrī, Shā'ūl, *Le Leader et sa communauté, biographie du rabbin Sason Khaḍḍūrī* (*Rāʿin wa raʿiyya, sīrat ḥayāt al-ḥākhām Sason Khaḍḍūrī*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 1999.

Khalidi, Rashid, « Ottomanism and Arabism in Syria Before 1914 : A Reassessment », in Khalidi, Rashid *et alii* (éd.), *The Origins of Arab Nationalism*, New York, Columbia University Press, 1991, p. 50-69.

Khan, Geoffrey, « Judaeo-Arabic and Judaeo-Persian », in Goodman, Martin (éd.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 601-620.

Al-Khayyūn, Rashīd, « Le départ de Meir Baṣrī et de Khaḍḍūrī » (« Raḥīl Meir Baṣrī wa Khaḍḍūrī »), *Al-Sharq al-awsaṭ*, 9 janvier 2006.

———, « Meir Baṣrī raconte aux juifs d'Irak le temps de l'unité nationale » (« Meir Baṣrī yu'arikhkh li yahūd al-ʿIrāq ayyām al-waḥda al-waṭaniyya »), *Al-Sharq al-awsaṭ*, 15 mars 2006.

Khoury, Philip, *Urban Notables and Arab Nationalism : The Politics of Damascus (1860-1920)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Kilpatrick, Hilary, *The Modern Egyptian Novel : A Study in Social Criticism*, Londres, Ithaca Press, 1974.

———, « Autobiography and Classical Arabic Literature », *Journal of Arabic Literature*, vol. 22, nº 1, 1991, p. 1-20.

Laṭīf, Māzin, « La presse juive irakienne et la condition des juifs irakiens » (« Al-Ṣiḥāfa al-ʿIrāqiyya al-yahūdiyya wa-l-mawqif min yahūd al-ʿIrāq »), Bagdad, *Al-Ṣabāḥ*, 5 août 2009.

———, « Salīm al-Baṣūn . . . Palmarès de la presse irakienne » (« Salīm al-Baṣūn . . . Sijill ḥāfil fī l-ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya »), *Al-Ḥiwār al-mutamaddin*, 4 février 2010, www.ahewar.org (consulté le 19 août 2015).

———, « Une personnalité exceptionnelle dans l'histoire de la presse irakienne, a-t-elle vraiment été oubliée ? » (« Shakhṣiyya fadhdha fī ta'rīkh al-ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya, unsiyat ḥaqqan ? »), *Al-Ḥiwār al-mutamaddin*, 30 juin 2010, www.ahewar.org (consulté le 30 juin 2010).

———, *Le Court Circuit des juifs d'Irak* (*Dawrat al-qamar al-qaṣīra li yahūd al-ʿIrāq*), Bagdad, Dār Mīzūbūtāmyā, 2013.

Laurens, Henry, *L'Orient arabe, Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, Armand Colin, 1993.

———, « Judaïsme et communauté confessionnelle au Proche-Orient », in Meddeb, Abdelwahab, et Stora, Benjamin (dir.), *Histoire des relations entre juifs et musulmans*, Paris, Albin Michel, 2013, p. 269-279.

Lavi, Theodor, « Babylonia », *Encyclopaedia Judaica*, vol. 4, Jerusalem, Keter Publishing House, 1971, p. 34-39.

Lazare, Bernard, *Le Fumier de Job*, Strasbourg, Circé, 1996.

Lejeune, Philippe, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1996 (1975).

Lellouch, Benjamin, « Les juifs dans le monde musulman (XVe siècle-milieu XIXe siècle) », in Germa, Antoine *et alii* (éd.), *Les Juifs dans l'histoire, de la naissance du judaïsme au monde contemporain*, Seyssel, Champ Vallon, 2011, p. 261-290.

Levy, Lital, « "From Baghdad to Bialik with Love" : A Reappropriation of Modern Hebrew Poetry, 1933 », *Comparative Literature Studies*, vol. 42, nº 3, 2005, p. 125-154.

———, « Historicizing the Concept of Arab Jews in the Mashriq », *Jewish Quarterly Review*, vol. 98, nº 4, 2008, p. 452-469.

Levi, Tomer, *The Jews of Beirut, The Rise of a Levantine Community*, Bern, Peterlang, 2012.

Lewerenz, Suzann, « Colonial Revisionism », in Poddar, Prem *et alii* (éd.), *A Historical Companion to Postcolonial Literatures : Continental Europe and its Empires*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2008, p. 224-225.

Lewis, Bernard, *Juifs en terre d'islam*, Paris, Calmann-Lévy, 1986.

———, « First-Person Narrative in the Middle East », in Kramer, Martin (éd.), *Middle Eastern Lives : The Practice of Biography and Self-Narrative*, Syracuse (N.Y.), Syracuse University Press, 1991, p. 20-34.

Lisān al-ʿArab, Beyrouth, Dār ṣādir – Dār Bayrūt, 1968 ; vol. II, p. 573-574 (entrée *kafaḥ*), vol. III, p. 335 (entrée *farhad*).

Longrigg, Stephen Hemsley, *Iraq (1900 to 1950) : A Political, Social and Economic History*, Londres, New York, Oxford University Press, 1953.

Luizard, Pierre-Jean, *La Formation de l'Irak contemporain. Le rôle politique des ulémas chiites à la fin de la domination ottomane et au moment de la construction de l'État irakien*, Paris, CNRS, 1991.

Makarius, Laura et Raoul, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, Paris, Seuil, 1964.

Makdisi, Ussama, *The Culture of Sectarianism : Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, Berkeley [etc.], University of California Press, 2000.

Mannheim, Karl, *Le Problème des générations*, trad. G. Mauger et N. Perivolaropoulou, Paris, Nathan, 1990 ; rééd. Paris, Armand Colin, 2011.

Marmorstein, Emile, « Two Iraqi Jewish Short Story Writers : A Suggestion for Social Research », *The Jewish Journal of Sociology*, vol. 1, nº 2, décembre 1959, p. 187-200.

Marr, Phebe, *The Modern History of Iraq*, Boulder (CT), Westview Press, 2004.

Masarwa, Alev, *Bildung – Macht – Kultur : Das Feld des Gelehrten Abu t-Tanāʾ al-Ālūsī (1802-1854) im spätosmanischen Bagdad*, Wurtzbourg, Ergon, 2011.

Al-Mashhadānī, Saʿd, *La Propagande chez les juifs d'Irak* (*Nashāṭ al-diʿāʾī lil-yahūd fī l-ʿIrāq*), Bagdad, Maktabat al-madbūlī, 1999.

Masliyah, Sadok, « Zionism in Iraq », *Middle Eastern Studies*, vol. 25, nº 2, 1989, p. 216-237.

———, « Zahawi : A Muslim Pioneer of Women's Liberation », *Middle Eastern Studies*, vol. 32, nº 3, juillet 1996, p. 161-171.

Maṣrī, Yaʿqūb, *Lettre à ʿAbd al-Laṭīf al-Rāwī*, s.d. ; retranscription in ʿAbd al-Laṭīf Al-Rāwī, *La Ligue antisioniste en Irak (1945-1946)* (*ʿUṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya fī l-ʿIrāq [1945-1946]*), p. 227-236.

Matossian, Bedross Der, « Formation of Public Sphere(s) in the Aftermath of the 1908 Revolution among Armenians, Arabs, and Jews », in Georgeon, F. (éd.), *L'Ivresse de la liberté. La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, Louvain, Peeters, 2011, p. 189-219.

Elliot, Matthew, « The Death of King Ghazi : Iraqi Politics, Britain and Kuwait in 1939 », *Contemporary British History*, vol. 10, nº 3, 1996, p. 63-81.

Matthews, Roderic D., et Akrawi, Matta, *Education in Arab Countries of the Near East*, Washington (D.C.), American Council on Education, 1949.

Mauriac, François, *Écrits intimes*, Paris, La Palatine, 1953.

Meddeb, Abdelwahab, et Stora, Benjamin (dir.), *Histoire des relations entre juifs et musulmans*, Paris, Albin Michel, 2013.

Météniér, Édouard, « Le moment 1908 à Bagdad : connections personnelles et convergences politiques entre la mouvance salafiste et le mouvement consitutionaliste », in Georgeon, F. (éd.), *L'Ivresse de la liberté. La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, Louvain, Peeters, 2011, p. 317-386.

Meir-Glitzenstein, Esther, *Zionism in an Arab Country : Jews in Iraq in the 1940's*, Londres et New York, Routledge, 2004.

Mitchell, Terence C., « Israel and Judah From the Coming of Assyrian Domination Until the Fall of Samaria, and the Struggle for Independence in Judah (c. 750-700 BC) », in Boardman, John *et alii* (éd.), *The Assyrian and Babylonian Empires and Other States of the Near East, from the Eighth to the Sixth Centuries BC*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 322-370.

———, « Judah Until the Fall of Jerusalem (c. 700-586 BC) », in Boardman, John *et alii* (éd.), *The Assyrian and Babylonian Empires and Other States of the Near East, from the Eighth to the Sixth Centuries BC*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 371-409.

———, « The Babylonian Exile and the Restoration of the Jews in Palestine (586-c. 500 BC) », in Boardman, John *et alii* (éd.), *The Assyrian and Babylonian Empires and Other States of the Near East, from the Eighth to the Sixth Centuries BC*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 410-460.

Moreh, Shmuel, *Index des publications arabes par des écrivains juifs (1863-1973)* (*Fahras maṭbūʿāt al-ʿarabiyya allatī allafahā aw nasharahā al-udabāʾ wa-l-ʿulamāʾ al-yahūd [1863-1973]*), Jérusalem, Mu'assasat Yad Ben-Tsvi wa-l-jāmiʿa al-ʿibriyya, 1973.

———, *Modern Arabic Poetry 1800-1970 : The Development of its Forms and Themes Under the Influence of Western Literature*, Leyde, Brill, 1976.

———, *Nouvelles d'écrivains juifs d'Irak* (*1924-1978*) (*Al-Qiṣṣa al-qaṣīra ʿinda yahūd al-ʿIrāq* [*1924-1978*]), Jérusalem, Magnes Press, 1981.

———, « Hébreu et judéo-arabe dans la poésie du mollah irakien ʿAbbūd al-Karkhī (1861-1946) » (« ʿIvrit ve ʿaravit yehudit beshirato shel ha-meshorer ha-ʿiraki molla ʿAbbud al-Karkhi (1861-1946) »), in *L'Arbre et la Branche. Études de la littérature arabe moderne et de la contribution des juifs irakiens* (*Ha-Ilan ve ha-ʿanaf : ha-sifrut ha-ʿaravit ha-ḥadasha ve-yetsiratam ha-sifrutit ha-ʿaravit shel yotse ʿirak*), Jérusalem, Magnes Press, 1997, p. 215-237.

———, « Shīna », *Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, Leyde, Brill, 1997, p. 442-443.

———, « Shaʿshūʿ, Salīm », *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. 2, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 708-709.

———, « Le départ de Shāʾūl Ḥaddād, le grand écrivain juif d'Irak » (« Raḥīl al-adīb Shāʾūl Ḥaddād kabīr al-muʿammarīn min kuttāb yahūd al-ʿIrāq »), *Elaph*, 12 septembre 2010, www.elaph.com (consulté le 12 septembre 2010).

Al-Muʿāḍīdī, ʿIṣām Jumʿa, *La Presse juive en Irak* (*Al-Ṣiḥāfa al-yahūdiyya fī l-ʿIrāq*), Le Caire, Al-Dār al-dawliyya lil-istithmārāt al-thaqāfiyya, 2001.

Muḥammad, Ibrāhīm Muḥammad, « Maryam Nurma … pionnière de la presse féminine en Irak » (« Maryam Nurma … rāʾidat al-ṣiḥāfa al-nisāʾiyya fī l-ʿIrāq »), *Ṣawt al-ahālī*, 8 décembre 2009, www.sawtalahali.net (consulté le 17 août 2011).

Muḥsin, Fāṭima, *Représentations de la* Nahḍa *dans la culture de l'Irak contemporain* (*Tamaththulāt al-Nahḍa fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), Cologne, Manshūrāt al-jamal (Kamel Verlag), 2010.

Muḥsin, Fātin, *Meir Baṣrī*, Bagdad, Dār Mīzūbūtāmyā, 2010.

Muḥsin, ʿĪsā Khalīl, *ʿAbd al-Qādir al-Ḥusaynī*, Amman, Dār al-jalīl lil-nashr, 1986.

Muhsin, Khalid Abid, *The Political Career of Muhammad Jaʿfar Abu Al-Timman* (*1908-1937*)*, A Study in Modern Iraqi History*, thèse non publiée, School of Oriental and African Studies, Londres, 1983.

Naef, Silvia, « Shīʿī – shuyūʿī or : How to Become a Communist in a Holy City », in Brunner, Rainer, et Ende, Werner (éd.), *The Twelver Shia in Modern Times, Religious Culture and Political History*, Leyde, Brill, 2001, p. 255-267.

———, « Literature and Social Criticism in the Iraqi Press of the First Half of the 20th Century : Jaʿfar al-Khalīlī and the Periodical "al-Hātif" », in Unbehaun, Horst (éd.), *The Middle Eastern Press as a Forum for Literature*, Francfort-sur-le-Main, P. Lang, 2004, p. 143-150.

Ostle, Robin, « The Romantic Poets », in Badawi Muhammad M. (éd.), *Modern Arabic Literature* (*The Cambridge History of Arabic Literature* vol. 4), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 82-131.

———, de Moor, Ed, et Wild, Stefan (éd.), *Writing the Self, Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, Londres, Saqi Books, 1998.

Ourdan, Rémy, « Emad Lévy, dernier “rabbin” d’Irak, veut quitter son pays pour émigrer en Israël », *Le Monde*, 3 octobre 2003.

Ovadia, Ibrāhīm, *La Musique irakienne, musiciens et musiciennes irakiens, chansons du patrimoine irakien* (*Maʿa al-ghināʾ al-ʿirāqī, muṭribūn wa muṭribāt wa aghānin min al-turāth al-ʿirāqī*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmiʿiyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-ʿIrāq, 2005.

Özkırımlı, Umut, *Theories of Nationalism : A Critical Introduction*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2010.

Pellat, Ch., « Quss Ibn Sāʿida », *Encyclopaedia of Islam*, vol. 5, Leyde, Brill, 1986, p. 528-529.

De Perceval, Caussin, *Essai sur l’histoire des Arabes*, t. II, Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1967.

Philipp, Thomas, « The Autobiography in Modern Arab Literature and Culture », *Poetics Today*, vol. 14, nº 3, 1993, p. 573-604.

Phillips Cohen, Julia, *Becoming Ottomans : Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Pieri, Caecilia, *Bagdad Arts Déco : architectures de brique (1920-1950)*, Forcalquier, L’Archange Minotaure, 2008.

———, *Bagdad. La construction d’une capitale moderne, 1914-1960*, Beyrouth, Presses de l’Ifpo, 2015.

Podeh, Elie, « From Indifference to Obsession : The Role of National State Celebrations in Iraq, 1921-2003 », *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 2, nº 37, 2010, p. 179-206.

———, « The Symbolism of the Arab Flag in Modern Arab States : Between Commonality and Uniqueness », *Nations and Nationalism*, vol. 17, nº 2, 2011, p. 419-442.

Porten, Bezalel, « Exile, Babylonian », *Encyclopaedia Judaica*, vol. 6, Detroit, Macmillan, 2007, p. 608-611.

Al-Qādirī, Suʾdud « Conversation avec Anwar Shāʾūl » (« Muḥādatha maʿa l-ustādh Anwar Shāʾūl »), *Programme Ahlan wa sahlan*, Bagdad Télévision, 22 novembre 1969 (retranscription CPAS).

Randeria, Shalini, « Entangled Histories : Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in Post-colonial India », in Keane, John (éd.), *Civil Society – Berlin Perspectives*, New York, Berghahn, 2006, p. 213-242.

Al-Rāwī, ʿAbd al-Laṭīf, *La Ligue antisioniste en Irak (1945-1946)* (*ʿUṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya fī l-ʿIrāq [1945-1946]*), Damas, Dār al-jalīl lil-ṭibāʿa wa-l-nashr, 1986.

Reinkowski, Maurus, « Introduction », in Reinkowski, Maurus, et Karateke, Hakan (éd.), *Legitimizing the Order : The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leyde, Brill, 2005, p. 1-11.

———, « The State's Security and the Subjects' Prosperity : Notions of Order in Ottoman Bureaucratic Correspondence (19th Century) », in Reinkowski, Maurus, et Karateke, Hakan (éd.), *Legitimizing the Order : The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leyde, Brill, 2005, p. 195-212.

Rejwan, Nissim, *The Jews of Iraq : 3 000 Years of History and Culture*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1985.

Rey, Matthieu, « La Wathba », *XXe Siècle*, vol. 4, nº 108, 2010, p. 25-37.

Ricoeur, Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

Ringelheim, Foulek (éd.), *Les Juifs entre la mémoire et l'oubli*, Bruxelles, Revue de l'université de Bruxelles, 1987.

Ritchie, Donald A., *Doing Oral History, A Practical Guide*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Rodrigue, Aron, *De l'instruction à l'émancipation, les enseignants de l'Alliance israélite universelle et les Juifs d'Orient* (*1860-1939*), trad. J. Carnaud, Paris, Calmann-Lévy, 1989.

———, *French Jews, Turkish Jews, The Alliance israélite universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey* (*1860-1925*), Bloomington Ind., Indianapolis, Indiana Univ. Press, 1990.

Rooke, Tetz, *In My Childhood, A study of Arabic Autobiography*, Stockholm, Stockholm University, 1997.

Rush, Alan de (éd.), *Records of Iraq* (*1914-1966*), vol. 1-10, Slough, Archives Ed., 2001.

———, *Records of the Hashimite Dynasties*, vol. 12, Slough, Archives Ed., 1995.

Ryzova, Lucie, *The Age of the Efendiyya : Passages to Modernity in National-Colonial Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Sallūm, Dāwud, *Évolution de la pensée et du style littéraire irakien* (*Taṭawwur al-fikra wa-l-uslūb fī l-adab al-ʿirāqī*), Bagdad, Maṭbaʿat al-maʿārif, 1959.

Sallūm, Saʿd, *Mi'a wahm ʿan al-aqalliyāt fī l-ʿIrāq* (*Cent idées reçues sur les minorités en Irak*), Bagdad, Mu'assasat masārāt lil-tanmiyya al-iʿlāmiyya, 2015.

Said, Edward, *Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures*, Londres [etc.], Vintage, 1994.

Sartre, Jean-Paul, *Les Mots*, Paris, Gallimard, 1964.

Schlaepfer, Aline, « Between Cultural and National *Nahḍa* : Jewish Intellectuals in Baghdad and the Nation-Building Process in Iraq (1921-1932) », *Journal of Levantine Studies*, nº 2, 2011, p. 59-74.

———, « *The King is Dead. Long Live the King* ! Jewish Funerary Performances in the Iraqi Public Space », in Murre van den Berg, Heleen et Goldstein-Sabbah, Sasha (éd.), *Common ground ? Jews, Muslims and Christians in the Middle East* (à paraître 2016).

———, « When Antifascism Meets Anti-Colonialism: Modern Jewish Intellectuals in Baghdad », in Robson, Laura (éd.), *Minorities and the Modern Arab World : New Perspectives*, New York, Syracuse University Press, 2016, (à paraître).

Schroeter, Daniel J., « Changing Relationship Between the Jews of the Arab Middle East and the Ottoman State in the Nineteenth Century », in Levy, Avigdor (éd.), *Jews, Turks, Ottomans : A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*, Syracuse (N.Y.), Syracuse University Press, 2002, p. 88-107.

Schulze, Kirsten, *The Jews of Lebanon : Between Coexistence and Conflict*, Brighton, Sussex Academic Press, 2001.

Schulze, Reinhard, « Das islamische achtzehnte Jahrhundert : Versuch einer Historiographischen Kritik », *Die Welt des Islams*, vol. 30, nº 1, 1990, p. 140-159.

Sciarcon, Jonathan, « Unfulfilled Promises : Ottomanism, the 1908 Revolution and Baghdadi Jews », *International Journal of Contemporary Iraqi Studies*, vol. 3, nº 2, 2009, p. 155-168.

Scott, John, *Social Network Analysis : a Handbook*, Londres ; Thousands Oaks Calif., SAGE Publications, 2000.

Segev, Tom, *Les Premiers Israéliens* (*1949, The First Israelis*), trad. S. Porte, Paris, Calmann-Lévy, 1998 (1986).

———, *One Palestine, Complete : Jews and Arabs Under the Mandate*, New ork, H. Holt, 2001.

———, « Now it Can be Told », *Haaretz*, 4 juin 2006.

Shahîd, Irfan, « ʿUkāẓ », *Encyclopaedia of Islam*, vol. 10, Leyde, Brill, 2000, p. 789.

Sharabi, Hisham, *Arab Intellectuals and the West : The Formative Years* (*1875-1914*), Baltimore, Johns Hopkins Press, 1970.

Shāʾūl, Anwar, *Impact des citoyens juifs dans la société irakienne moderne Athar al-muwāṭinīn al-yahūd fī l-mujtamaʿ al-ʿirāqī al-ḥadīth*) (manuscrit non publié) (CPAS).

———, « En hommage au prince de la poésie populaire irakienne : Le folklore irakien dans l'œuvre du mollah ʿAbbūd al-Karkhī » (« Fī dhikrā amīr al-shiʿr al-ʿāmmī al-ʿirāqī al-mullā ʿAbbūd al-Karkhī, al-fulklūr al-ʿirāqī fī dīwān al-mullā ʿAbbūd al-Karkhī »), *Al-Balad*, 9 novembre 1967.

———, « Un juif sous les auspices de l'islam » (« Yahūdī fī ẓill al-islām »), *Al-Jumhūriyya*, 17 février 1969.

Sheena, Shlomo, Elazar, Yaacov, Nahtomi, Emmanuel, *A Short Story of the Zionist Underground Movement in Iraq*, Jerusalem, Research Institute of the Zionist-pioneer Underground Movement in Iraq, 2004.

Shenhav, Yehouda, « The Jews of Iraq, Zionist Ideology, and the Property of the Palestinian Refugees of 1948 : An Anomaly of National Accounting », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 31, nº 4, 1999, p. 605-630.

Shiblak, Abbas, *Iraqi Jews : A History of Mass Exodus*, Londres, Saqi, 2005 (1986).

Shohat, Ella, « The Invention of the Mizrahim », *Journal of Palestine Studies*, vol. 29, nº 1, 1999, p. 5-20.

Shuiskii, Sergei A., « Some Observations on Modern Arabic Autobiography », *Journal of Arabic Literature*, vol. 13, Leyde, Brill, 1982, p. 111-123.

Simon, Rachel, « Jewish Female Education in the Ottoman Empire », in Levy, Avigdor (éd.), *Jews, Turks, Ottomans : A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*, Syracuse (N.Y.), Syracuse University Press, 2002, p. 127-152.

Simon, Reeva, *Iraq Between the Two World Wars, The Creation and Implementation of a Nationalist Ideology*, New York, Columbia University Press, 1986.

———, « The Teaching of History in Iraq Before the Rashid Ali Coup of 1941 », *Middle Eastern Studies*, vol. 22, nº 1, 1986, p. 37-51.

———, « The Imposition of a Nationalism on a Non-Nation State : the Case of Iraq During the Interwar Period », in Gershoni, Israel, et Jankowski, James (éd.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, New York, Columbia University Press, 1997, p. 87-104.

Simon, Roger, *Gramsci's Political Thought : An Introduction*, Londres, Lawrence and Wishart, 1982.

Sluglett, Peter, *Britain in Iraq (1914-1932)*, Oxford, Ithaca Press, 1976.

Smith, Jane I., « Faith », *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 2, Leyde, Brill, 2002, p. 162-172.

Smith, Woodruff D., *The Ideological Origins of Nazi Imperialism*, New York, Oxford University Press, 1989.

Snir, Reuven, « Buṭṭī, Rufā'īl », *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. 1, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 165.

———, « My Heart Beats with Love of the Arabs : Iraqi Jews Writing in Arabic in the Twentieth Century », *Journal of Modern Jewish Studies*, vol. 1, nº 2, 2002, p. 182-203.

———, *Arabisme, judaïsme, sionisme, choc d'identités dans la littérature des juifs d'Irak* (*'Araviyut, Yahadut, Tsionut, ma'avak zehuyot bi-yetsiratam shel yehude 'Irak*), Jérusalem, Mekhon Ben-Tsvi le-ḥeker kehilot yisra'el ba-mizraḥ, Yad Yitsḥaq Ben-Tsvi veha-universiṭa ha'ivrit bi-yerushalayim, 2005.

———, « Arabic Literature by Iraqi Jews in the Twentieth century : The Case of Ishaq Bar-Moshe (1927-2003) », *Middle Eastern Studies*, vol. 41, nº 1, 2005, p. 7-29.

———, « Till Spring Comes : Arabic and Hebrew Literary Debates among Iraqi-Jews in Israel (1950-2000) », *Shofar : An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, vol. 24, nº 2, 2006, p. 92-123.

———, « Arabic in the Service of Regeneration of Jews, The Participation of Jews in Arabic Press and Journalism in the 19th and 20th Centuries », *Acta Orientalia Academiae Scientiarium Hung.*, vol. 59, nº 3, 2006, p. 283-323.

———, « My Adherence to the Creed of Moses Has Not Diminished My Love for Muhammad's Nation : The Emergence and Demise of Iraqi Jewish Literary Modern Culture », *Jewish Quarterly Review*, vol. 98, nº 1, 2008, p. 62-87.

Starkey, Paul, *Modern Arabic Literature*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2006.

Starobinski, Jean, *La Relation critique*, Paris, Gallimard, 2001.

Stillman, Norman A., *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, New York, The Jewish Publication Society, 1991.

Strauss, Leo, *Droit naturel et histoire* (*Natural Right and History*), trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Plon, 1954 (1953).

Tarbush, Muhammad A., *The Role of the Military in Politics : A Case Study of Iraq to 1941*, Londres, KPI, 1982.

Thiesse, Anne-Marie, *La Création des identités nationales* (*Europe, XVIIIe-XXe siècle*), Paris, Seuil, 2001 (1999).

Tibi, Bassam, *Arab Nationalism : A Critical Enquiry*, New York, St. Martin's Press, 1990 (1981).

Tramontini, Leslie, « The Struggle for Representation : The Internal Iraqi Dispute over Cultural Production in Baathist Iraq », in Milich, Stephan, Pannewick, Friederike, Tramontini, Leslie (éd.), *Conflicting Narratives : War, Trauma and Memory in Iraqi Culture*, Wiesbaden, Reichert, 2012, p. 25-48.

Tripp, Charles, *A History of Iraq*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 (2000).

Ṭwayg, Ṣālīḥ, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), Jérusalem, Manshūrāt rābiṭat al-jāmi'iyyīn al-yahūd al-nāziḥīn min al-'Irāq, 2011-2012.

Al-'Ubaydī, 'Alī, *L'Activité sioniste en Irak* (*1921-1952*) (*Al-Nashāṭ al-ṣahyūnī fī l-'Irāq* [*1921-1952*]), mémoire de maîtrise non publié, université de Bagdad, 1994.

van den Boogert, Maurits, « Millets past and present », in Roald Anne Sofie, et Nga Longva Anh (éd.), *Religious Minorities in the Middle East : Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, Leyde, Brill, 2012, p. 27-46.

Vansina, Jan, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 1961.

Vidal-Naquet, Pierre, *Les Juifs, la mémoire et le présent*, Paris, la Découverte, 1991.

Visser, Reidar, *Basra, the Failed Gulf State : Separatism and Nationalism in Southern Iraq*, Münster, LIT, 2005.

Visser, Reidar, et Stansfield, Gareth (éd.), *An Iraq of Its Regions, Cornerstones of a Federal Democracy* ?, Londres, Hurst, 2007.

Walther, Wiebke, « Folklore », *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. 1, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 234-236.

Walther, Wiebke, « Nūrī, 'Abd al-Malik », *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. 2, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 589.

———, « The Beginnings of the Realistic School of Narrative Prose in Iraq », *Quaderni di Studi Arabi*, vol. 18, 2000, p. 175-198.

Warriner, Doreen, *Land Reform and Development in the Middle East : A Study of Egypt, Syria, and Iraq*, Londres, Royal Institute of International Affairs, 1962 (1957).

White, Benjamin, *The Emergence of Minorities in the Middle East, The Politics of Community in French Mandate Syria*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2011.

Wien, Peter, *Iraqi Arab Nationalism, Authoritarian, Totalitarian and pro-Fascist Inclinations (1932-1941)*, Londres et New York, Routledge, 2006.

———, « Daniel, Menahem Ṣāliḥ », *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, éd. Norman A. Stillman, Brill Online, 2014.

Yehuda, Zvi, « Iraqi Jewry and Cultural Change in the Educational Activity of the Alliance Israélite Universelle », in Goldberg, Harvey E. (éd.), *Sephardi and Middle Eastern Jewries*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, p. 134-145.

———, « The Pogrom (*Farhūd*) of 1941 in Light of New Sources », in Moreh, Shmuel et Yehuda, Zvi (éd.), *Al-Farhūd, the 1941 Pogrom in Iraq*, Jerusalem, Magnes Press, 2010, p. 9-26 ; 257-360.

Yehuda, Zvi, « Zionism : Iraq », *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, executive editor Norman A. Stillman, Brill Online, 2014.

Yeroushalmy, Ovadia, *La Presse juive en Égypte (1879-1957)*, Paris, Nahar Misraïm, 2007.

Yildirim, Onur, « *Hatt-ı Humayun* (Islahat Fermani), *1856* », *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, éd. Norman A. Stillman, Brill Online, 2014.

Yousif, Salaam, « Le déclin de l'intelligentsia de gauche en Irak », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 117-118, 2007, p. 51-79.

Zelouf, Aida, « The Jews of Iraq », juin 2008, *Wembley Spanish & Portuguese Synagogue*, www.wsps.org.uk (consulté le 19 août 2015).

Watenpaugh, Keith David, *Being Modern in the Middle East : Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

Zubeida, Sami, « Etre irakien et juif », in *Mémoires d'Irakiens. À la découverte d'une société vaincue*, Paris, La Documentation française, 1999, p. 155-162.

———, « The Fragments Imagine the Nation : The Case of Iraq », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 34, n° 2, 2002, p. 205-215.

Annexe 1
Notices biographiques des intellectuels juifs de Bagdad (1908-1951)[1]

Ashkūrī, Ibrāhīm[2]

Fondateur du quotidien *al-Barīd al-yawmī* en collaboration avec Meir Muʿallim, Richard Shammāsh et Suhayl Ibrāhīm en avril 1948, dont la publication dut être interrompue après la parution du vingt-huitième numéro après la condamnation à l'exil des membres du comité éditorial.

Balbūl, Yaʿqūb (1920-2003)[3]

Né à Bagdad en 1920, il effectua sa scolarité à l'école de l'Alliance israélite universelle, et à l'école secondaire de langue anglaise Shammāsh en 1938, année de la publication de son premier recueil de nouvelles à caractère social, *Première Braise* (*Al-Jamra al-ūlā*). Il développa un intérêt certain pour la philosophie, notamment à travers les travaux d'Henri Bergson (1859-1941). Installé quelque temps en Syrie, puis au Liban, il travailla comme correspondant pour certains quotidiens irakiens, et publia régulièrement ses poèmes d'inspiration symboliste dans le quotidien *al-ʿĀlam al-ʿarabī*. Il travailla entre 1945 et 1951 en collaboration avec Meir Baṣrī comme employé de la Chambre de commerce de Bagdad puis quitta l'Irak pour s'installer en Israël. Il obtint un diplôme de droit et d'économie de l'université à Tel-Aviv en 1956 et travailla ensuite dans la finance. Il publia un recueil de nouvelles à Jérusalem en 1964, *Recueil de poèmes symbolistes* (*Majmūʿat qaṣāʾid min al-shiʿr al-ramzī*). Il est mort en 2003.

---

1 Les personnalités figurant dans cette liste sont les auteurs d'au moins un document publié pendant la période traitée, ou ayant exercé une profession dans le domaine de l'imprimerie et du livre. Pour une liste plus générale des personnalités juives irakiennes aux XIXe et XXe siècles, consulter : Meir Baṣrī, *Personnalités juives de l'Irak moderne* (*Aʿlām al-yahūd fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), op. cit., vol. 1 et 2.

2 Salīm al-Baṣūn, « Meir Muʿallim … un ami … un souvenir » (« Meir Muʿallim . . ṣadīq . . dhikrā ») ; Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 68.

3 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 64 ; Shmuel Moreh, *Nouvelles d'écrivains juifs d'Irak (1924-1978)* (*Al-Qiṣṣa al-qaṣīra ʿinda yahūd al-ʿIrāq [1924-1978]*), op. cit., p. 97-100 ; Orit Bashkin, « Iraqi Women, Jewish Men and Global Noises in Two Texts by Ya'qub Balbul », op. cit., p. 119-140.

Baṣrī, Meir (1911-2006)[4]

Né à Bagdad le 19 septembre 1911 dans le quartier de Taḥta al-Takiyya de parents bagdadiens[5], Baṣrī fréquenta une école religieuse traditionnelle, puis l'école al-Taʿāwun, et entra en 1922 à l'école de l'Alliance israélite universelle. Il travailla au ministère des Affaires étrangères comme traducteur du turc vers l'anglais, et traita de dossiers concernant entre autres le traité anglo-irakien en 1930 ainsi que l'adhésion de l'Irak à la Société des Nations en 1932. À la suite des réformes entreprises par Rashīd ʿĀlī al-Gaylānī en 1933, Meir Baṣrī démissionna de sa fonction. Il fut ensuite engagé à la Chambre de commerce de Bagdad, où il devint responsable de la publication d'un périodique économique publié par cette dernière (*Majallat ghurfat al-tijāra*) en 1938. Il publia dans le domaine de l'économie pour la rubrique « économie » d'*al-Bilād* et pour *al-Nahḍa*. En janvier 1969, il fut arrêté, puis emprisonné pour une durée de 54 jours, soupçonné d'espionnage pour le compte des États-Unis. Il fut élu membre du Conseil de la communauté en 1945 et en devint vice-président en 1947. Après la mort de Sason Khaḍḍūrī en mai 1971, Baṣrī lui succéda à son poste de président de la communauté, poste qu'il conserva jusqu'à son départ le 9 octobre 1974. Il s'installa ensuite à Londres, où il continua à écrire pour divers périodiques britanniques et composa des pièces de théâtre mettant en scène diverses formes de despotisme politique. Il est mort le 4 janvier 2006.

Meir Baṣrī est l'auteur de nombreux ouvrages sur l'économie et le commerce, notamment *Études sur l'économie irakienne* (*Mabāḥith fī l-iqtiṣād al-ʿirāqī*) (1948), et participa à la composition d'un *Guide officiel de l'Irak* (*Al-Dalīl al-ʿirāqī al-rasmī*) (1936). Il est également l'auteur de nouvelles, dont *Hommes et ombres* (*Rijāl wa ẓilāl*) (1955) publiées en Irak, *Chansons d'amour et d'éternité* (*Aghānī al-ḥubb wa-l-khulūd*) (1991) publiées en Israël, et *Âmes assoiffées* (*Nufūs ẓāmi'a*) (1998). Ses Mémoires *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*) furent publiés à Jérusalem en 1991.

---

4 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit. Shā'ūl Khaḍḍūrī, *Le Leader et sa communauté, biographie du rabbin Sason Khaḍḍūrī* (*Rāʿin wa raʿiyya, sīrat ḥayāt al-ḥākhām Sason Khaḍḍūrī*), op. cit., p. 203.

5 Son grand-père maternel, ʿEzra Reuven Dangūr, fut élu grand-rabbin en octobre 1923 et exerça sa fonction jusqu'en 1927.

Al-Baṣūn, Salīm (1927-1995)[6]

Né à Bagdad en 1927, Salīm al-Baṣūn étudia à l'école de l'Alliance israélite universelle, puis à l'école Shammāsh. Il commença sa carrière de journaliste en 1943 à la rédaction du quotidien *al-Shihāb*, dirigé par Shafīq Nūrī al-Saʿīdī. Il fut emprisonné pour la première fois en 1943 après avoir publié un poème critique envers le gouvernement. En 1946, lorsque les partis politiques furent autorisés, il travailla à la rédaction du quotidien *al-Shaʿb*, organe du parti de même nom, et occupa également le poste de secrétaire de rédaction pour des périodiques proches du Parti de l'union nationale, *al-Siyāsa* et *Ṣawt al-siyāsa*. Il travailla en 1948 pour le quotidien *al-Istiqlāl*, organe du parti de même nom, où il signa nombre d'articles virulents à l'égard de la politique de Ṣāliḥ Jabr et du Traité de Portsmouth en janvier 1948. Un mois après la célébration de son mariage avec l'écrivain et romancière Maryam al-Mullā, il fut condamné à un an d'exil à la frontière iranienne pour trahison et atteinte à la sécurité de l'État, et fut rejoint quelques mois plus tard par trois autres journalistes juifs : Meir Muʿallim, Richard Shammāsh et Salīm Shaʿshūʿ. Après le départ en masse des juifs en 1951, il travailla pour la rédaction d'*al-Bilād*, d'*al-Raʾy al-ʿāmm* et d'*al-Jumhūriyya*. En 1959, il fut emprisonné une nouvelle fois pendant plusieurs mois dans la ville d'al-Samāwa au sud de l'Irak, puis libéré. Après la victoire du parti Baʿth en 1963, il cessa dans un premier temps toute activité dans le domaine de la presse, mais reprit en tant que journaliste indépendant quelque temps plus tard, en collaborant épisodiquement pour l'organe du Parti démocratique du Kurdistan al-Taʾākhī. Il quitta l'Irak en 1973 pour se rendre en Israël, où il travailla pour la rubrique politique de la radio israélienne de langue arabe et comme rédacteur au quotidien israélien de langue arabe *al-Anbāʾ*, en étroite collaboration avec Meir Muʿallim, Yaʿqūb Khazma* et Meir Ḥaddād. Il est mort en 1995 en Israël, des suites d'une maladie.

Il publia en 1945 un recueil de nouvelles réalistes intitulé *Le Théâtre de la vie* (*ʿAlā masraḥ al-ḥayāt*) à Bagdad. Il est également l'auteur de *Al-Jawāhirī, ses mots, ma plume* (*Al-Jawāhirī bilisānihi wa biqalamī*, 2013).

6 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 61-63 ; Māzin Laṭīf, « Salīm al-Baṣūn ... Palmarès de la presse irakienne » (« Salīm al-Baṣūn ... Sijill ḥāfil fī l-ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya »), *Al-Ḥiwār al-mutamaddin*, 4 février 2010, www.ahewar.org (consulté le 19 août 2015) ; anonyme, « Biographie de Salīm al-Baṣūn » (« Sīrat ḥayāt Salīm al-Baṣūn »), op. cit. ; Entretien avec Maryam al-Mullā et David al-Baṣūn (veuve et fils de Salīm al-Baṣūn), Petah Tiqvah, 4 décembre 2010 ; Salīm al-Baṣūn, « Meir Muʿallim ... un ami ... un souvenir » (« Meir Muʿallim .. ṣadīq .. dhikrā »).

Dangūr, Elyahu (1883-1976)[7]

Né à Bagdad le 3 juin 1883, Elyahu Dangūr vécut entre Bagdad, Rangoun et l'Inde. Il étudia le commerce, et s'impliqua dans l'entretien de l'imprimerie de son père, ʿEzra Dangūr, qu'il agrandit considérablement. Après la Première Guerre mondiale, la maison imprimait des centaines d'ouvrages en arabe, en majorité pour le compte du ministère de l'Éducation. Il fonda en collaboration avec Salīm Isḥāq l'hebdomadaire économique et littéraire *al-Dalīl* en 1929. Il s'installa à Londres en 1973 où il disparut en 1976.

Dangūr, ʿEzra Reuven (1848-1930)[8]

Né à Bagdad en 1848, il fut formé à l'école du rabbin ʿAbdallah b. Ibrāhīm Somekh à Bagdad. Il séjourna ensuite deux ans en Birmanie, où il fut chargé de gérer les affaires de la communauté juive de Rangoun. À son retour à Bagdad, il fonda l'imprimerie Dangūr en 1904, qui faisait paraître des ouvrages et des périodiques de tout genre : des poèmes, livres de prières, essais à caractère religieux, biographies de grandes personnalités, ainsi que des revues en hébreu ou en judéo-arabe, comme *al-Sharq* et *Tefekkür*. Il exerça la fonction de grand-rabbin de Bagdad entre 1923 et 1927. Il est mort à Bagdad en 1930.

Darwīsh, Salmān (1910-1982)[9]

Né dans le village de ʿAlī al-Gharbī dans la province d'al-ʿAmāra en 1910, Salmān Darwīsh se rendit à l'âge de onze ans à Bagdad. Il y étudia à l'école primaire Raḥel Shaḥmūn comme son frère Shalom Darwīsh puis accomplit ses études secondaires dans une école du soir. Il obtint par la suite son diplôme de la faculté de médecine de Bagdad en 1937 et termina sa spécialisation en radiologie en 1947. Après un an d'exercice pour le gouvernement, il travailla entre 1948 et 1967 comme médecin pour une entreprise pétrolière puis démissionna. En dehors de son activité médicale, il publia de nombreuses nouvelles dans la presse irakienne, entre autres *Le Pauvre* (*Al-Faqīr*)

---

7 Meir Baṣrī, *Personnalités juives de l'Irak moderne* (*Aʿlām al-yahūd fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), vol. 1, p. 95-96.

8 Ibid., vol. 1, p. 54-56.

9 Salmān Darwīsh, *Tout va bien dans la clinique* (*Kull shay' hādi' fī l-ʿiyāda*) ; ʿAbd al-Ilāh Aḥmad, *Emergence et développement de la nouvelle en Irak* (*1907-1938*) (*Nash'at al-qiṣṣa wa taṭawwuruhā fī l-ʿIrāq* [*1907-1938*]), op. cit., p. 438.

dans le quotidien *al-Istiqlāl* le 8 mars 1929 et *Au carrefour* (*Fī muftaraq al-ṭuruq*) dans *al-Bilād*, le 19 février 1930. Il quitta finalement l'Irak en 1971 par le Kurdistan, et est mort en Israël en 1982.

Il est l'auteur de *Tout va bien dans la clinique* (*Kull shayʾ hādiʾ fī l-ʿiyāda*) (1981), un ouvrage qui réunit articles et réflexions autour de l'histoire de la communauté juive en Irak, ainsi que ses Mémoires.

Darwīsh, Shalom (1913-1997)[10]

Né en 1913 dans le village de ʿAlī al-Gharbī dans la province d'al-ʿAmāra, Shalom Darwīsh déménagea avec le reste de sa famille à Bagdad en 1921. Il étudia d'abord dans une *kuttāb* juive, puis à Raḥel Shaḥmūn comme son frère Salmān Darwīsh. Il commença à travailler après la fin de ses études comme employé au Conseil de la présidence de la communauté israélite en 1927. Il reprit en 1933 ses études à l'école du soir et obtint son diplôme de la Faculté de droit en 1938. Parallèlement à son activité de nouvelliste, poète, dramaturge et rédacteur pour *al-Ḥāṣid*, il publia des articles de nature politique dans *Ṣawt al-Ahālī*, organe du PND auquel il adhéra en 1947. Il s'engagea dans une campagne électorale auprès de Kāmil al-Chādirchī qui s'était porté candidat comme député, mais fut rapidement écarté par ses opposants. Il immigra en 1950 en Israël, où il travailla comme fonctionnaire gouvernemental au ministère des Affaires religieuses. Il obtint son diplôme d'avocat en 1954 et travailla comme indépendant. Il est mort à Haïfa le 15 juin 1997.

Shalom Darwīsh publia ses nouvelles, principalement dans *al-Ḥāṣid*, où il fut particulièrement actif. Il s'intéressa au rôle de la femme dans la société irakienne, en publiant *Le Monde du mariage* (*Fī ʿālam al-zawāj*), dans *al-Istiqlāl* en septembre 1928, *La Comédienne* (*Al-Mumaththila*) en février 1929, et *La Nouvelle et la Femme* (*Al-Qiṣṣa wa-l-marʾa*) dans *al-ʿIrāq* le 2 mars 1934. Il est également l'auteur d'une pièce de théâtre *Après la mort de son frère* (*Baʿd mawt akhīhi*), publié à Bagdad en 1931. Il publia en 1941 un recueil de nouvelles intitulé *Hommes libres et esclaves* (*Aḥrār wa ʿabīd*) puis *Certaines Personnes* (*Baʿḍ al-nās*) en 1948, dans lesquels il cherche à dépeindre les réalités sociales du peuple irakien. Il publia son troisième recueil de poèmes en 1976 sous le titre *L'Œuf du coq* (*Bayḍat al-dīk*).

10 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 31-33 ; Shmuel Moreh, *Nouvelles d'écrivains juifs d'Irak* (*1924-1978*) (*Al-Qiṣṣa al-qaṣīra ʿinda yahūd al-ʿIrāq* [*1924-1978*]), op. cit., p. 111 ; Shalom Darwīsh, « Ma sortie d'Irak » (« Khurūjī min al-ʿIrāq »), op. cit., p. 1-2 ; ʿAbd al-Ilāh Aḥmad, *Émergence et développement de la nouvelle en Irak* (*1907-1938*) (*Nashʾat al-qiṣṣa wa taṭawwuruhā fī l-ʿIrāq* [*1907-1938*]), op. cit., p. 412 ; 452.

Ḥaddād, ʿEzra (1900-1972)[11]

Né en 1900 à Bagdad, ʿEzra Ḥaddād étudia à l'école Midrash Talmud Torah, puis à l'école secondaire ottomane de Bagdad (*al-Madrasa al-iʿdādiyya al-mulkiyya*), avant d'entrer à l'école al-Taʿāwun. Lorsque l'école al-Waṭaniyya fut établie en 1923, il en fut nommé directeur, poste qu'il occupa jusqu'à son départ en 1951. Il travailla comme collaborateur et éditeur pour *al-Ḥāṣid* jusqu'à sa disparition en 1938, dans lequel il rédigea de nombreux articles sur des questions pédagogiques, sociales, littéraires et politiques, notamment sur la question du fascisme, du nazisme, et du colonialisme. Son style clair et direct lui valut le surnom de « père spirituel » par ses collègues journalistes. Il quitta l'Irak en 1951 pour s'installer en Israël où il est mort le 4 mai 1972.

Il est l'auteur de nombreux articles sur l'éducation et la politique publiés notamment dans *al-Miṣbāḥ, al-Ḥāṣid* et *al-Bilād*. Il a également rédigé des manuels destinés aux élèves d'écoles juives, dont une traduction en arabe de plusieurs chapitres de la Bible hébraïque ainsi que des manuels d'histoire. Il publia en 1945 le récit de voyage de Benjamin de Tudèle , sous le titre de *Riḥlat Binyāmīn*, préfacé par ʿAbbās al-ʿAzzāwī.

Ḥaddād, Meir[12]

Lors du coup d'État de Bakr Ṣidqī en 1936, Meir Ḥaddād, frère de ʿEzra Ḥaddād, fut nommé rédacteur pour la rubrique de politique internationale du quotidien *al-Ḥāris*, organe de l'Association de réforme populaire (Jamʿiyyat al-iṣlāḥ al-shaʿbī) établie sous le patronage de Ḥikmat Sulaymān, qui réunissait des personnalités comme Kāmil al-Chādirchī, Jaʿfar Abū Timman, et ʿAbd al-Qādir Ismāʿīl. Il fut engagé comme rédacteur sur des sujets littéraires et comme traducteur de dépêches en provenance d'agences de presse internationales par la rédaction d'*al-Ahālī*, fonctions qu'il exerçait à côté de sa profession d'enseignant. Lorsqu'il s'établit en Israël, il travailla comme rédacteur pour le quotidien israélien de langue arabe *al-Anbā'*, en collaboration avec Meir Muʿallim, Yaʿqūb Khazma et Salīm al-Baṣūn.

---

11 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 34-36 ; Orit Bashkin, *The Other Iraq : Pluralism in Hashemite Iraq*, op. cit., p. 335.

12 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 39 ; Salīm al-Baṣūn, « Meir Muʿallim . . . un ami . . . un souvenir » (« Meir Muʿallim . . ṣadīq . . dhikrā »).

Ḥaddād, Shāʾūl (1910-2010)[13]

Né à Bagdad le 5 janvier 1910, Shāʾūl Ḥaddād commença sa carrière de journaliste en publiant quelques nouvelles dans la presse irakienne, comme *La Guerre* (*Al-Ḥarb*) dans *al-ʿIrāq* le 7 mars 1927. Après le départ de son confrère journaliste Salmān Cohen de la direction d'*al-Burhān*, Ḥaddād décida d'en reprendre la gestion, en 1929. Parallèlement à sa contribution dans le domaine de la presse, Ḥaddād travailla comme enseignant et comme traducteur, tout d'abord dans l'école de Hārūn Sason dit « ha-Moreh », puis à l'école de l'Alliance israélite universelle entre 1930 et 1932, à l'école al-Waṭaniyya jusqu'en 1940, et à l'école al-Iʿdādiyya jusqu'en 1944. Il devint directeur de l'école primaire juive Masʿūda Shem-Tov jusqu'en 1949. Il quitta l'Irak en 1951 pour venir s'installer en Israël, où il travailla dans une école à Or Yehuda, jusqu'à sa retraite en 1973. Il est décédé le 3 septembre 2010 à Ramat Gan en Israël.

Il publia en 2008 un recueil de nouvelles en hébreu, *Fleur d'amour* (*Peraḥ dodim*), dans lequel il raconte ses souvenirs d'Irak et de son arrivée en Israël, sous la forme de fictions à caractère réaliste. En 2010, il publia un roman intitulé *La roue tourne* (*Galgal khozer*), dans lequel il raconte la condition des juifs kurdes en Irak.

Ḥaddād, Yūsuf Yaʿqūb[14]

Dans les années 1930, le nouvelliste Yūsuf Yaʿqūb Ḥaddād publia ses compositions dans la presse irakienne, comme *Le Couple* (*Al-Zawjān*), le 8 février 1933 dans *al-Istiqlāl* et le *Rêve d'un artiste* (*Ḥilm fannān*), dans *al-Iṣlāḥ* le 29 juin 1935. Il travailla également comme rédacteur dans la revue hebdomadaire littéraire et artistique *al-Mīthāq*, paru pour la première fois le 28 décembre 1933. Il continua à publier des traductions de

---

13 Entretien avec Asnat Abrahāmī (fille de Shāʾūl Ḥaddād), Tel-Aviv, 7 décembre 2010 ; Shmuel Moreh, « Le départ de Shāʾūl Ḥaddād, le grand écrivain juif d'Irak » (« Raḥīl al-adīb Shāʾūl Ḥaddād kabīr al-muʿammarīn min kuttāb yahūd al-ʿIrāq »), *Elaph*, 12 septembre 2010, www.elaph.com (consulté le 12 septembre 2010) ; ʿAbd al-Ilāh Aḥmad, *Émergence et développement de la nouvelle en Irak* (*1907-1938*) (*Nashʾat al-qiṣṣa wa taṭawwuruhā fī l-ʿIrāq* [*1907-1938*]), op. cit., p. 441.

14 Shmuel Moreh, *Index des publications arabes par des écrivains juifs* (1863-1973) (*Fahras maṭbūʿāt al-ʿarabiyya allatī allafahā aw nasharahā al-udabāʾ wa-l-ʿulamāʾ al-yahūd* [*1863-1973*]), op. cit., p. 117 ; ʿAbd al-Ilāh Aḥmad, *Emergence et développement de la nouvelle en Irak* (*1907-1938*) (*Nashʾat al-qiṣṣa wa taṭawwuruhā fī l-ʿIrāq* [*1907-1938*]), op. cit., p. 465 ; *Al-Ittiḥād al-dustūrī*, Bagdad, 9 juillet 1950, p. 3 ; Zāhida Ibrāhīm, *Index des périodiques et revues irakiens* (*1869-1978*) (*Dalīl al-jarāʾid wa-l-majallāt al-ʿirāqiyya* [*1869-1978*]), op. cit., p. 517.

nouvelles jusque dans les années 1950, avec « Charlotte » de Marcel Prévost, le 9 juillet 1950 dans *al-Ittiḥād al-dustūrī*.

Ḥasqayl, Sason (1860-1932)[15]

Né en 1860 à Bagdad, Sason Ḥasqayl étudia à l'école de l'Alliance israélite universelle. En 1877, il se rendit à Istanbul pour étudier à l'École impériale de Galata Saray. Il étudia ensuite à l'Académie diplomatique de Vienne, puis à Londres et à Berlin. À son retour à Bagdad en 1885, il fut nommé *drogman* pour la province de Bagdad. Après le retour de la constitution ottomane en 1908, il représenta Bagdad au Parlement ottoman, de novembre 1908 jusqu'à la fin de la Première Guerre mondiale. À la création de l'État d'Irak en 1920, il fut nommé ministre des Finances au sein du gouvernement de ʿAbd al-Raḥmān al-Naqīb. Il assista en mars 1921 à la Conférence du Caire en compagnie du Haut-Commissaire Percy Cox. Il occupa à plusieurs reprises la position de ministre des Finances jusqu'en 1925. Il fut à nouveau nommé député pour Bagdad, fonction qu'il exerça jusqu'à sa mort survenue le 31 août 1932 à Paris.

Ibrāhīm, Esther[16]

Epouse d'Anwar Shā'ūl, Esther Ibrāhīm fut la première femme à travailler pour la rédaction d'*al-Ḥāṣid*, où ses compositions littéraires et sociales paraissaient régulièrement, comme *La Veuve disparue* (*Al-Armala allatī ikhtafat*) (1932). Parallèlement, elle s'engagea pour des activités sociales en relation avec la condition de la femme en Irak.

Ibrāhīm, Suhayl (1918–?)[17]

Né en 1918, Suhayl Ibrāhīm travailla comme rédacteur pour le quotidien *Ṣawt al-aḥrār*, organe du Parti libéral (Ḥizb al-aḥrār) fondé en 1946, dont il était membre. Il fonda le

---

15 Meir Baṣrī, *Personnalités juives de l'Irak moderne* (*Aʿlām al-yahūd fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), op. cit., vol. 1, p. 28-37.

16 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 41-42 ; ʿAbd al-Ilāh Aḥmad, *Emergence et développement de la nouvelle en Irak* (*1907-1938*) (*Nash'at al-qiṣṣa wa taṭawwuruhā fī l-ʿIrāq* [*1907-1938*]), op. cit., p. 437.

17 Joel Beinin, « Jews as Native Iraqis : an Introduction », in Nissim Rejwan, *The Last Jews in Baghdad, Remembering a Lost Homeland*, op. cit., p. XVIII ; entretien avec Menashe Somekh, Jérusalem, 6 décembre 2010 ; Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 68 ; Shmuel Moreh, *Index des publications arabes par des écrivains*

quotidien *al-Barīd al-yawmī* en collaboration avec Meir Muʿallim, Richard Shammāsh et Ibrāhīm Ashkūrī* en avril 1948. Il publia sept nouvelles et romans, dont *Douleurs de la femme contemporaine* (*Ālām fatāt al-ʿaṣr*) en 1942. Il quitta l'Irak en 1950 pour s'installer en Israël, où il travailla pour une émission littéraire de la radio israélienne de langue arabe.

Ilyās, Albert (1912-1961)[18]

Né à Bagdad en 1912, il reçut son diplôme de l'école de l'Alliance israélite universelle puis étudia la médecine à Paris, où il travailla également comme correspondant pour l'hebdomadaire *al-Ḥāṣid*, pour le compte duquel il réalisa notamment un entretien avec la célèbre scientifique Marie Curie. Après son retour à Bagdad, il ouvrit une clinique et travailla également comme médecin pour un hôpital gouvernemental. Il publia des nouvelles par épisodes dans *al-Miṣbāḥ, Le Crime d'un riche* (*Jarīmat ghanī*), et *al-Ḥāṣid*. Il prodigua des soins à Maʿrūf al-Ruṣāfī, qui lui consacra une longue *qaṣīda* à la fin de la quatrième partie de son *Dīwān*. Soupçonné d'espionnage pour Israël, il fut victime d'une tentative d'assassinat, et dut quitter le territoire en 1948. Il s'installa en France où il est mort en 1961.

Al-ʿImārī, Murād (1923–2012)[19]

Né à al-ʿAmāra le 21 avril 1923, Murād al-ʿImārī suivit tout d'abord un enseignement religieux, puis entra à l'école de l'Alliance israélite universelle d'al-ʿAmāra. Il enseigna dans une école primaire dans le village de Musayʿīda puis se rendit à Bagdad en 1941, où il débuta comme employé pour une compagnie britannique de chemins de fer jusqu'en 1944. Après son entrée à la faculté de droit, il travailla à la Radio de Bagdad entre septembre 1944 et juin 1946 et fut nommé secrétaire de rédaction pour *al-Shaʿb*, dirigé par Yaḥyā Qāsim, dès la publication de son premier numéro le 3 septembre 1944. Il travailla également entre 1944 et 1946 comme secrétaire de rédaction pour *al-Rābiṭa*,

---

juifs (1863-1973) (*Fahras maṭbūʿāt al-ʿarabiyya allatī allafahā aw nasharahā al-udabāʾ wa-l-ʿulamāʾ al-yahūd* [*1863-1973*]), op. cit., p. 81.

18 Shmuel Moreh, *Nouvelles d'écrivains juifs d'Irak* (*1924-1978*) (*Al-Qiṣṣa al-qaṣīra ʿinda yahūd al-ʿIrāq* [*1924-1978*]), op. cit., p. 63 ; Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 43.

19 Entretien avec Murād al-ʿImārī, Modiʿin, 8 décembre 2011 ; Murād al-ʿImārī, « Pages irakiennes de ma vie » (« Ṣafaḥāt ʿirāqiyya min ḥayātī ») ; Murād al-ʿImārī, « Un cri du cœur » (« Ṣarkha min al-aʿmāq »), *Al-ʿIrāq al-ḥurr*, 30 juin 1999, p. 10 ; Murād al-ʿImārī, « Histoire de ma vie » (« Masīrat ḥayātī »), op. cit., p. 67.

revue de l'association du même nom. Après son adhésion au PND, il fut engagé au sein de la rédaction de *Ṣawt al-ahālī* dirigée par Kāmil al-Chādirchī jusqu'en 1952. Il travailla pour une agence de presse française à partir de 1949, en plus de son travail à *Ṣawt al-ahālī*. Fait prisonnier à al-Kūt avec des membres du PND et de la rédaction d'*al-Ahālī* le 24 novembre 1952 après les insurrections d'octobre, il fut relâché un mois plus tard. Il travailla ensuite pour le quotidien *Liwā' al-Jihād*, dirigé par Fā'iq Tawfīq pendant quatre mois, et enfin comme correspondant parlementaire pour le quotidien de langue anglaise *Iraq Times*, jusqu'en 1963. Après un second séjour en prison, il travailla quelque temps pour une société de vente de voitures. Il quitta finalement l'Irak en mai 1971 après le décès de sa femme. Il s'installa en Israël, où il travailla à la radio israélienne de langue arabe. Une collection de ses poèmes (*Mukhtārāt min shiʿr*) est parue à Jérusalem en 2011.

ʿInbar, Sulaymān (1875-1941)[20]

Sulaymān ʿInbar est né à Bagdad en 1875 d'une famille de propriétaires originaires de Baʿqūba. Après ses études à l'école secondaire ottomane de Bagdad (al-Madrasa al-iʿdādiyya al-mulkiyya), il se rendit à Istanbul pour y étudier le droit et travailla dans le domaine de la presse à son retour à Bagdad. Il fut propriétaire du premier périodique bilingue arabe-turc, *Tefekkür* en turc et décrit en arabe comme « revue de la langue des Arabes » (*majallat lughat al-ʿarab*), qui parut pour la première fois le 21 février 1912 à l'imprimerie Dangūr. Il rejoignit son collègue Tawfīq Al-Suwaydī à Paris, où il participa au premier congrès arabe en 1913 en sa qualité de membre de l'« Association jeune-arabe » (al-Jamʿiyya al-ʿarabiyya al-Fatāt), puis rentra à Bagdad, et fut par la suite exilé plusieurs mois par les autorités turques à Mossoul. Il est mort à Bagdad en 1941.

Isḥāq, Salīm (1877-1949)[21]

Né à Bagdad le 8 mars 1877, Salīm Isḥāq entra en faculté de droit en 1910 puis s'engagea dans l'armée ottomane en 1914. Il fut arrêté et exilé par les Britanniques en même temps que Salmān Shīna en 1917, puis emprisonné en Inde dans le camp de Sumerpur

20 Meir Baṣrī, *Personnalités juives de l'Irak moderne* (*Aʿlām al-yahūd fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), op. cit., vol. 1, p. 60-61 ; Orit Bashkin, « "Religious Hatred Should Disappear From the Land" – Iraqi Jews as Ottoman Subjects, 1864-1913 », art. cité, p. 305-323 ; Pierre-Jean Luizard, *La Formation de l'Irak contemporain. Le rôle politique des ulémas chiites à la fin de la domination ottomane et au moment de la construction de l'État irakien*, op. cit., p. 102.

21 Meir Baṣrī, *Personnalités juives de l'Irak moderne* (*Aʿlām al-yahūd fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), op. cit., vol. 1, p. 59-60, et vol. 2, p. 72-75.

pendant deux ans. Il termina ses études de droit à sa sortie de prison et obtint son diplôme en 1921. Il travailla comme avocat et secrétaire du grand-rabbin ʿEzra Reuven Dangūr et servit comme traducteur auprès de l'Ambassade allemande à Bagdad, où il est mort le 10 décembre 1949.

Il est l'auteur d'un traité sur l'histoire ottomane, *La Révolution ottomane* (*Al-Inqilāb al-ʿuthmānī*), paru en judéo-arabe en 1910 à Bagdad et d'un chapitre sur le judaïsme dans *Histoire des religions* (*Ta'rīkh al-adyān*) de Ṭaha al-Hāshimī. Il dirigea par ailleurs l'hebdomadaire économique et littéraire *al-Dalīl*, dont le premier numéro parut le 12 mai 1929. Il maîtrisait parfaitement le français, l'anglais, l'allemand, l'hébreu, le turc, le persan et l'arabe.

Isrāʾīl, Fatā (1912-1961)[22]

Pseudonyme d'un auteur dont le vrai nom reste inconnu. La nouvelle de Fatā Isrāʾīl *Entre les mâchoires de la mer* (*Bayna anyāb al-baḥr*), qui parut dans la revue *al-Miṣbāḥ* en 1924, illustre le style et la structure des contes populaires de tradition orale.

Al-Kabir, Ibrahim (1885-1973)[23]

Né le 8 juillet 1885, Ibrahim al-Kabir effectua sa scolarité à l'école secondaire ottomane de Bagdad (al-Madrasa al-iʿdādiyya al-mulkiyya). Il commença sa carrière comme comptable dans la banque al-Maṣraf al-sharqī en 1912. Après l'établissement de l'État irakien, il fut engagé par Sason Ḥasqayl pour exercer la fonction de comptable sous l'autorité du directeur général du service de comptabilité au ministère des Finances, puis fut nommé directeur comptable au ministère des Finances le 1er novembre 1926. Après une courte période au Département des chemins de fer, il fut à nouveau engagé par Jaʿfar Abū Timman au moment de la formation du nouveau gouvernement en automne 1936 et devint directeur général des finances au sein du ministère. Il joua un rôle déterminant dans la mise en place d'une monnaie irakienne en 1932, ce qui lui valut le surnom d'Abū al-ʿumla, littéralement « père de la monnaie », par ses collègues. Il s'installa ensuite à Londres où il est mort le 22 mai 1973.

---

22 Shmuel Moreh, *Nouvelles d'écrivains juifs d'Irak* (*1924-1978*) (*Al-Qiṣṣa al-qaṣīra ʿinda yahūd al-ʿIrāq* [*1924-1978*]), op. cit., p. 49-50.

23 Anwar Shāʾūl (éd.), *Impact des citoyens juifs dans la société irakienne moderne* (*Athar al-muwāṭinīn al-yahūd fī l-mujtamaʿ al-ʿirāqī al-ḥadīth*) ; Orit Bashkin, « "Religious Hatred Should Disappear From the Land" – Iraqi Jews as Ottoman Subjects, 1864-1913 », art. cité, p. 305-323 ; Ibrahim al-Kabir, manuscrit non publié en cinq volumes de ses Mémoires, rédigés entre 1963 et 1970.

Le manuscrit en cinq volumes de ses Mémoires, rédigés entre 1963 et 1970 (*My Spiritual Life, or The Story of a Perplexed Mind ; My Social Life or Games, Stories and Jokes ; My Governmental Life, or Story of a Dream ; My Communal Life, or Death of a Community ; My Ideological Life, Illusions and Realities*), est accessible à la bibliothèque du Centre du patrimoine juif babylonien, à Or Yehuda.

Kattan, Naïm (1928–)[24]

Né le 26 août 1928 à Bagdad, Naïm Kattan effectua sa scolarité élémentaire et intermédiaire à l'école de l'Alliance israélite universelle. Il rédigea des articles sur la littérature française, principalement à propos de Sartre, Gide et Malraux, pour la revue d'art et de culture *al-Fikr al-ḥadīth* fondée en 1945, ainsi que pour *Ṣawt al-ahālī*. Après deux ans d'études à la faculté de droit de Bagdad (1945-1947), il obtint une bourse du gouvernement français pour venir étudier en France. Diplômé de la Sorbonne, Naïm Kattan décida de s'établir à Montréal en 1954, où il publia une série d'essais, dont *Le Réel et le Théâtral* (1970), des recueils de nouvelles dont *Le Désert* (1974), ses Mémoires, *Adieu, Babylone. Mémoires d'un juif d'Irak* (1975) et des romans comme *La Fortune du passager* (1989). Il vit aujourd'hui entre Montréal et Paris.

Khaḍḍūrī, Sason (1886-1971)[25]

Né à Bagdad le 14 octobre 1886, Sason Khaḍḍūrī étudia à l'école Midrash Zilkha. Il fut élu grand-rabbin de la communauté juive (*wakīl al-hahambaşı*) en juin 1928, fonction qu'il exerça jusqu'en mars 1930, lorsqu'il fut évincé par d'autres rabbins. Malgré la perte de son titre, il continua à exercer sa fonction de leader religieux, grâce aux bons rapports qu'il entretenait avec de nombreux notables et figures politiques. En février 1933, il se vit accorder la fonction de *raʾīs al-ṭāʾifa* (président de la communauté) suite aux réformes du statut des communautés religieuses établies en 1931. Il dut démissionner en décembre 1949 après des manifestations de mécontentement au sein de la communauté juive. Il retrouva son poste quatre ans plus tard, lorsque le président qui l'avait remplacé, Ḥasqayl Shem-Tov, démissionna à son tour. Khaḍḍūrī exerça à nouveau la fonction de *raʾīs al-ṭāʾifa* jusqu'à sa mort survenue le 24 mai 1971 à Bagdad.

24 Entretien avec Naïm Kattan, Paris, 22 janvier 2008 ; Shaul Hayes, « Kattan, Naïm », *Encyclopaedia Judaica*, vol. 10, Jérusalem, Keter Publishing House, 1971, p. 819.

25 Shāʾūl Khaḍḍūrī, *Le Leader et sa communauté, biographie du rabbin Sason Khaḍḍūrī* (*Rāʿin wa raʿiyya, sīrat ḥayāt al-ḥākhām Sason Khaḍḍūrī*), op. cit.

Khazma, Yaʿqūb (1925-?)[26]

Né en 1925 à Bagdad, il obtint son diplôme de la faculté de droit de Bagdad en 1948, puis exerça à la fois comme avocat et comme journaliste pour les quotidiens *al-Akhbār*, et *al-Ittiḥād al-dustūrī*. Il quitta l'Irak pour se rendre en Israël en 1951, où il étudia les sciences politiques et prit la direction de la radio israélienne de langue arabe, poste qu'il occupa entre 1960 et 1969. Il ouvrit ensuite son cabinet d'avocat à Jérusalem. En 1970, il devint rédacteur en chef du quotidien israélien de langue arabe *al-Anbāʾ*, où il travailla en étroite collaboration avec Meir Muʿallim, Meir Ḥaddād et Salīm al-Baṣūn.

Maḥlab, Ṣidqī[27]

Diplômé de l'Alliance israélite universelle en 1934, Ṣidqī Maḥlab commença à travailler pour *al-Ḥāṣid* une année avant l'obtention de son diplôme, en même temps que Ṣāliḥ Ṭwayg et Yūsuf Mukammal, en publiant ses traductions de poésies anglaise et française. Après la disparition d'*al-Ḥāṣid*, il arrêta toute activité journalistique, pour travailler comme comptable. Il continua toutefois son travail de traducteur dans l'industrie cinématographique étrangère. Il quitta l'Irak en 1951.

Maṣrī, Yaʿqūb Meir (1920-?)[28]

Né le 8 mars 1920 à Mandalī, il commença à travailler à Bagdad pour une compagnie de chemins de fer et se rapprocha du groupe al-Ahālī dans les années 1930, à travers son activité au sein de l'Association de réforme populaire (Jamʿiyyat al-iṣlāḥ al-shaʿbī), et devint secrétaire de la Ligue antisioniste (ʿUṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya) en 1946. Il est l'auteur de nombreux articles parus dans *al-ʿUṣba* ainsi que dans d'autres périodiques dans les années 1940.

---

26 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 53-54 ; Salīm al-Baṣūn, « Meir Muʿallim . . . un ami . . . un souvenir » (« Meir Muʿallim . . ṣadīq . . dhikrā »).

27 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 40.

28 Yaʿqūb Maṣrī, *Lettre à ʿAbd al-Laṭīf al-Rāwī*, s.d. (retranscription dans ʿAbd al-Laṭīf al-Rāwī, *La Ligue antisioniste en Irak* (*1945-1946*) (*ʿUṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya fī l-ʿIrāq* (*1945-1946*)), op. cit., p. 227-236.

Mīkhā'īl, Murād (1906-1986)[29]

Né à Bagdad en 1906, Murād Mīkhā'īl effectua sa scolarité à l'école al-Taʿāwun, à l'Alliance israélite universelle et acheva ses études secondaires dans une école gouvernementale (al-Madrasa al-markaziyya al-ḥukūmiyya). Parallèlement à ses études de droit qu'il termina en 1938, il enseigna l'arabe à l'école Shammāsh, dont il exerça la fonction de directeur entre 1941 et 1947, ainsi que dans d'autres écoles de la communauté juive. Maîtrisant parfaitement l'anglais et le français, il fut l'auteur de nombreuses traductions de poésie romantique de ces deux langues vers l'arabe. Outre les influences occidentales, la poésie arabe d'al-Jubrān et la poésie indienne de Rabindranath Tagore exercèrent une grande influence sur sa propre composition. Il s'installa en 1947 à Téhéran pour gérer l'administration d'une école fondée par des juifs irakiens. En 1949, il se rendit d'abord à Paris puis en Israël, où il obtint un doctorat en littérature et civilisation islamiques à l'université hébraïque de Jérusalem en 1968. Il travailla par ailleurs pour la rédaction du quotidien israélien de langue arabe *al-Yawm* imprimé à Haïfa ainsi qu'à la radio israélienne de langue arabe dans une émission littéraire. Il travailla entre 1953 et 1969 au ministère de l'Éducation en Israël puis enseigna jusqu'en 1975 la littérature arabe à l'université de Tel-Aviv, où il est mort le 14 février 1986.

Muʿallim, Meir (?-1978)[30]

Après avoir enseigné dans une école juive de Bagdad, Meir Muʿallim travailla quelque temps à la comptabilité de la banque al-Rāfidayn puis fonda le quotidien *al-Barīd al-yawmī*, en collaboration avec Richard Shammāsh, Ibrāhīm Ashkūrī et Suhayl Ibrāhīm en avril 1948. Mais les membres du comité éditorial durent abandonner leurs activités, après l'arrestation de la majorité d'entre eux, et la rédaction ferma ses portes après la parution du vingt-huitième numéro. Il fut exilé à Badra, à la frontière irako-iranienne, avec Richard Shammāsh, Salīm Shaʿshūʿ et Salīm al-Baṣūn en 1948. Il publia également quelques nouvelles et traductions de nouvelles dans la revue *al-Muṣawwir*. Après son arrivée en Israël en 1951, il travailla pour le quotidien israélien de langue arabe *al-Anbā'*, en étroite collaboration avec Meir Ḥaddād, Yaʿqūb Khazma* et Salīm al-Baṣūn. Il fut assassiné en février 1978 par un membre de sa belle-famille.

---

29 Shmuel Moreh, *Nouvelles d'écrivains juifs d'Irak* (*1924-1978*) (*Al-Qiṣṣa al-qaṣīra ʿinda yahūd al-ʿIrāq* [*1924-1978*]), op. cit., p. 73-74.

30 Salīm al-Baṣūn, « Meir Muʿallim ... un ami ... un souvenir » (« Meir Muʿallim .. ṣadīq .. dhikrā ») ; Meir Muʿallim, *Ma route vers la prison* (*Fī ṭarīqī ilā l-muʿtaqal*) ; Shmuel Moreh, *Index des publications arabes par des écrivains juifs* (1863-1973) (*Fahras maṭbūʿāt al-ʿarabiyya allatī allafahā aw nasharahā al-udabā' wa-l-ʿulamā' al-yahūd* [*1863-1973*]), op. cit., p. 103.

Il est l’auteur d’un récit autobiographique sur son séjour en prison en 1948 en Irak, *Ma route vers la prison* (*Fī ṭarīqī ilā l-muʿtaqal*), paru à Jérusalem en 1983.

Muʿallim Nisīm, Yaʿqūb[31]

Frère de Shimʿon Muʿallim Nisīm, fondateur et directeur de l’école al-Taʿāwun en 1909, puis rebaptisée Raḥel Shaḥmūn en 1922, Yaʿqūb Muʿallim Nisīm devint directeur de l’école al-Taʿāwun en 1935, lorsque son frère quitta l’Irak, puis de l’école de Menashe Ṣāliḥ. Il travailla également dans le domaine de la presse, en publiant la revue *Yeshurun* en 1921 pendant une année environ, avec l’aide de Tsiyon Darīʿī.

Mukammal, Yūsuf[32]

Yūsuf Mukammal commença à travailler comme rédacteur et traducteur pour le quotidien *al-Mabdaʾ* de Jaʿfar Abū Timman à sa sortie de l’école de l’Alliance israélite universelle, puis rejoignit la rédaction d’*al-Ḥāṣid*. Il débuta en travaillant comme traducteur d’extraits d’auteurs français comme Hugo, puis se mit à publier ses propres nouvelles, comme *Mélodie saccagée* (*Laḥn mutaqaṭṭiʿ*) (1935) et *L’Attente* (*Intiẓār*) (1936). En 1935, il fut nommé secrétaire de rédaction d’*al-Ḥāṣid*, où il publia une bande dessinée adaptée des *Trois Mousquetaires*, introduisant pour la première fois le neuvième art dans un périodique irakien. Lorsque *al-Ḥāṣid* dut fermer ses portes, il continua à publier ses nouvelles dans le quotidien *al-Zamān*, tout en rédigeant les dépêches quotidiennes pour *al-Ahālī*. Il quitta l’Irak pour se rendre en Israël en 1951.

Al-Mullā, Maryam (1927-)[33]

Née à Bagdad en 1927, Maryam al-Mullā grandit dans le quartier de Ḥaydar Khāna et étudia dans une école gouvernementale. Elle publia ses nouvelles entre 1945 et 1951 dans des revues comme *al-Fatāt, al-Siyāsa* et *al-Muṣawwir*, parmi lesquelles *Sa*

---

31 Shalom Darwīsh, « L’éducation chez les juifs d’Irak » (« Al-Taʿlīm ladā yahūd al-ʿIrāq »), in Anwar Shāʾūl (éd.), *Impact des citoyens juifs dans la société irakienne moderne* (*Athar al-muwāṭinīn al-yahūd fī l-mujtamaʿ al-ʿirāqī al-ḥadīth*) ; Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 69.

32 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 37-38 ; ʿAbd al-Ilāh Aḥmad, *Emergence et développement de la nouvelle en Irak* (*1907-1938*) (*Nashʾat al-qiṣṣa wa taṭawwuruhā fī l-ʿIrāq* [*1907-1938*]), op. cit., p. 466-467.

33 Entretien avec Maryam al-Mullā, Petah Tiqva, 4 décembre 2010.

tragédie... Un exemple (*Ma'sātuhu... Mathal*) (1950), et travailla également dans l'administration des écoles Shammāsh et Frank ʿĪnī. Elle quitta l'Irak en 1973 et s'installa en Israël où elle publia des nouvelles dans le quotidien israélien de langue arabe *al-Anbā'*. Ses nouvelles mettent en scène des personnages, souvent des femmes, issus de la société rurale irakienne, dans le but de mettre en lumière les inégalités sociales.

Nājī Shumayyil, Ibrāhīm (1912-1967)[34]

Originaire de Bagdad, Ibrāhīm Nājī Shumayyil était membre du Parti communiste et principal actionnaire de l'imprimerie *Dār al-ḥikma*. Il devint également membre actif du Parti de l'union nationale lors de sa formation en 1947 et de l'association fondée par ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm, al-Rābiṭa. Arrêté le 18 janvier 1947 en raison de ses activités illégales au sein du Parti communiste alors qu'il tenait une réunion chez lui avec trois autres membres du Comité central du Parti communiste irakien, il fut emprisonné et libéré après la révolution de 1958. À sa sortie de prison, il se rendit en Israël, où il mit fin à ses jours une année après la mort de sa femme, en 1967.

Nūr Allah (1885-1952)[35]

Parmi la première génération de médecins juifs en Irak, il reçut son diplôme à Beyrouth, et commença à exercer sa profession pendant la Première Guerre mondiale. Actif dans les milieux sociaux, il rédigeait autant dans le domaine médical que social, dans les revues *Yeshurun*, et *al-Miṣbāḥ* et enfin pour *al-Ḥāṣid*. Il fut également élu membre d'une des administrations du Conseil temporel de la communauté juive. Il est mort à Bagdad à 1952.

Qaṭṭān, Masrūr Ṣāliḥ (1913-?)[36]

Après avoir adhéré au Parti communiste irakien, Ṣāliḥ Qaṭṭān cofonda la Ligue antisioniste (ʿUṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya), avec Yaʿqūb Maṣrī et Yūsuf Hārūn Zilkha.

34 Nissim Rejwan, *The Last Jews in Baghdad, Remembering a Lost Homeland*, op. cit., p. 136-138 ; « The ʿIraqi Communist Party and the League of ʿIraqi Communists », Rapport adressé au Foreign Office, Bagdad, 10 février 1948 (FO 371/68481A, E 8823/771/93, PRO).

35 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 44.

36 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 84-85 ; *Ṣawt al-ahālī*, Bagdad, 23 septembre 1946, p. 2.

Il est l'auteur de *Notre ligue* (*ʿUṣbatunā*) publié en 1946. Il fut condamné en septembre de la même année à six mois de prison et mis sous surveillance policière pendant une année, pour avoir envoyé des livres aux administrations du Parti national démocratique et du Parti de l'union nationale. Il fuit alors en Iran, puis à Tbilissi. Il travailla ensuite à Moscou comme directeur de la section russe de la radio arabe. En 1974, il se rendit à Tel-Aviv, où il est mort quelques années plus tard.

Raḥamim, Naʿīm Ṣāliḥ[37]

Naʿīm Ṣāliḥ Raḥamim fut très actif dans le milieu de la presse dans le courant des années 1940. Rédacteur dans différents périodiques irakiens comme *al-Shaʿb, Ṣawt al-ahālī* et *al-Raʾy al-ʿām*, il maîtrisait les différentes compétences journalistiques, de la rédaction d'éditoriaux aux commentaires politiques, en passant par la traduction de dépêches internationales et les entretiens. Fortement imprégné d'idées démocrates et progressistes, son ton politique se ressentait souvent dans ses articles. Il quitta l'Irak en 1951.

Rejwan, Nissim (1924-)[38]

Né en décembre 1924 à Bagdad, Nissim Rejwan débuta son éducation dans une *kuttāb* juive, puis étudia quelque temps à la Midrash Talmud Torah. Il entra ensuite dans une école gouvernementale, puis à l'école al-Taʿāwun, et enfin à l'école du soir al-Ma'mūniyya. Il fut tout d'abord engagé en 1942 comme apprenti à la Eastern Bank et travailla par la suite pour ʿAbd al-Fattāḥ Ibrāhīm, à la librairie *al-Rābiṭa*, où se retrouvaient les partisans du Parti de l'union nationale, formé en 1946. Il travailla pour le quotidien anglophone *Iraq Times*, où il fut tout d'abord responsable de la rubrique « critique cinématographique ». Il se chargea ensuite de la rubrique « revue littéraire », sous le pseudonyme de « Nightwatchman », remplaçant Elie Kedourie, qui avait quitté le pays. Il partit quelques années plus tard, en 1951, pour Israël, où il travailla au *Jerusalem Post*, et pour la radio israélienne de langue arabe. Entre 1959 et 1966, il occupa la fonction de rédacteur en chef du quotidien israélien de langue arabe *al-Yawm*. Nissim Rejwan travaille aujourd'hui en tant que membre de l'Institut Truman pour la promotion de la paix, de l'université hébraïque de Jérusalem.

Il est l'auteur de plusieurs ouvrages historiques, dont *The Jews of Iraq : 3 000 Years of History and Culture* (1987) et de *Israel in Search of Identity : Reading the Formative*

37 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 65.

38 Nissim Rejwan, *The Last Jews in Baghdad, Remembering a Lost Homeland*, op. cit. ; Entretien avec Nissim Rejwan, Jérusalem, 23 novembre 2008.

Years (1999). Il publia le premier volet de ses Mémoires en 2004 : *The Last Jews in Baghdad*, suivi d'*Outsider in the Promised Land*, en 2006.

Shammāsh, Richard[39]

Tout d'abord collaborateur à la radio irakienne de Bagdad, il fonda le quotidien *al-Barīd al-yawmī* en collaboration avec Meir Muʿallim, Ibrāhīm Ashkūrī et Suhayl Ibrāhīm en avril 1948. La publication dut être interrompue après la parution du vingt-huitième numéro, en raison de la condamnation à l'exil de la quasi-totalité des membres du comité éditorial.

Shaʿshūʿ, Salīm (1926-?)[40]

Né à Bagdad en 1926, Salīm Shaʿshūʿ reçut son diplôme de la faculté de droit après avoir étudié à l'Alliance israélite universelle. Il travailla ensuite comme avocat et publia ses poèmes dans la presse irakienne. La revue *al-Murawwij*, dont il était le rédacteur en chef, ne sortit qu'un seul numéro en 1948, en raison de ses positions politiques. Il fut banni et exilé à Badra, à la frontière irako-iranienne, en même temps que Richard Shammāsh, Meir Muʿallim et Salīm al-Baṣūn. En 1951, il quitta l'Irak pour se rendre en Israël où il continua à publier articles et poèmes dans le quotidien israélien de langue arabe *al-Yawm* et travailla pour le Service de radiodiffusion israélien. En 1955, il fut élu président de l'Association des poètes de langue arabe, puis de l'Association des écrivains arabes. Il séjourna quelque temps aux États-Unis puis rentra en Israël.

---

39 Salīm al-Baṣūn, « Meir Muʿallim … un ami … un souvenir » (« Meir Muʿallim . . ṣadīq . . dhikrā »).

40 Shmuel Moreh, « Shaʿshūʿ, Salīm », *Encyclopedia of Arabic Literature*, op. cit., vol. 2, p. 708-709 ; Salīm al-Baṣūn, « Meir Muʿallim … un ami … un souvenir » (« Meir Muʿallim . . ṣadīq . . dhikrā ») ; Shmuel Moreh, *Index des publications arabes par des écrivains juifs* (1863-1973) (*Fahras maṭbūʿāt al-ʿarabiyya allatī allafahā aw nasharahā al-udabāʾ wa-l-ʿulamāʾ al-yahūd* [*1863-1973*]), op. cit., p. 182.

Shāʾūl, Anwar (1904-1984)[41]

Né à al-Hilla en 1904[42], Anwar Shāʾūl s'installa avec sa famille à Bagdad en 1916. Il effectua sa scolarité à la Midrash Talmud Torah, à l'école al-Taʿāwun, et accomplit une première partie de ses études secondaires à l'école de l'Alliance israélite universelle. Au cours de cette période, il fit ses premiers pas dans le monde de la presse en devenant second rédacteur de l'hebdomadaire littéraire *al-Miṣbāḥ*, dont le propriétaire et rédacteur en chef était Salmān Shīna. Il obtint parallèlement un poste de fonctionnaire du gouvernement, au service de comptabilité. Entre 1925 et 1926, il enseigna la langue arabe à l'école juive Raḥel Shaḥmūn ainsi qu'à l'école al-Waṭaniyya, dirigée par ʿEzra Ḥaddād. Il reprit ses études secondaires dans une école du soir, à l'issue desquelles il s'engagea dans des études de droit. En 1927, il fut nommé pour trois ans secrétaire du Conseil temporel de la communauté. Entre 1929 et 1938, il travailla comme rédacteur en chef de l'hebdomadaire *al-Ḥāṣid* dont il était propriétaire. À la fin de la Seconde Guerre mondiale, il ouvrit une imprimerie avec la collaboration de Najīb ʿAbbūd. Entre 1966 et 1971, date de son départ définitif d'Irak pour Israël, il exerça la fonction de consultant du Comité administratif de la communauté juive. Au printemps 1984, il reçut le Prix de littérature arabe remis par le Premier ministre israélien, Yitzhak Shamir. Il vécut en Israël jusqu'à sa mort survenue le 14 décembre 1984.

En Irak, il fut très actif dans les domaines de la traduction, de la composition et de la publication. Il publia notamment trois collections de nouvelles : *Première Moisson* (*Al-Ḥiṣād al-awwal*) (1930), *Dans la tourmente de la ville* (*Fī ziḥām al-madīna*) (1955) et *Murmures du temps* (*Hamasāt al-zaman*) (1956), de même que la traduction de la pièce de James Sheridan Knowles, *William Tell* (1932). Il continua par ailleurs à publier ses compositions en Israël, parmi lesquelles *Une aube nouvelle* (*Wa bazagha fajr jadīd*) (1983). Ses Mémoires *Histoire de ma vie en Mésopotamie* furent publiés en 1984 à Jérusalem.

Shīna, Salmān (1898-1978)[43]

Salmān Shīna est né à Bagdad en 1898. Il reçut une éducation religieuse traditionnelle puis continua ses études primaires et secondaires à l'Alliance israélite universelle.

41 Anwar Shāʾūl, *Histoire de ma vie en Mésopotamie* (*Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-rāfidayn*) ; entretiens avec Daniel Shaul (fils d'Anwar Shāʾūl), Ramat Gan/Tel-Aviv, octobre-décembre 2008, 4 août 2011, 12 janvier 2012.

42 Selon les documents officiels, il est né en 1904, selon sa famille, il est né en 1908.

43 Shmuel Moreh, « Shīna », *Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, Leyde, Brill, 1997, p. 442-443 ; Anwar Shāʾūl (éd.), *Impact des citoyens juifs dans la société irakienne moderne* (*Athar

Après avoir rejoint les rangs de l'école secondaire ottomane à Bagdad, il fut recruté par l'armée et servit comme adjudant-major et traducteur du général allemand von Becker pendant la Première Guerre mondiale. Refusant de se ranger du côté britannique à la fin de la guerre, il fut détenu comme prisonnier de guerre en Inde dans le camp de Sumerpur entre 1917 et 1919 par les Britanniques, au même moment que Salīm Isḥāq. Après avoir obtenu son diplôme de droit en 1925, il travailla comme rédacteur en chef de la revue *al-Miṣbāḥ* entre 1924 et 1929 et comme avocat. Il entra ensuite au Parlement comme député pour Bagdad en mars 1947, position qu'il conserva jusqu'à son départ en 1951 pour Israël, où il continua à travailler comme avocat. Il publia ses Mémoires en hébreu en 1955 sous le titre *De Babel à Sion*, et disparut à Ramat Gan le 6 août 1978.

Somekh, ʿAbdallah b. Ibrāhīm (1813-1889)[44]

Né à Bagdad d'une famille commerçante en 1813, ʿAbdallah b. Ibrāhīm Somekh suivit l'enseignement religieux du rabbin Moshe Ḥayyim. Il ouvrit une *yeshiva* en 1840 qui accueillait une soixantaine de futurs rabbins chaque année. En 1854, l'école fut considérablement agrandie et rebaptisée Bayt Zilkha. En tant que rabbin, son choix symbolique d'envoyer son propre fils étudier dans une de école l'Alliance israélite au moment de sa réouverture dans le but de réconcilier les religieux et les laïcs, fut déterminant pour la survie de l'institution. Il est mort du choléra le 13 septembre 1889.

Somekh, Menashe (1926-)[45]

Né à Bagdad en 1926, il grandit dans le quartier de Karrāda et étudia à l'école primaire al-Waṭaniyya, puis à l'école secondaire Shammāsh. En 1946, il commença comme premier et seul employé du Parti national démocratique, fondé par Kāmil al-Chādirchī, et comme rédacteur pour *Ṣawt al-ahālī*. Il travailla ensuite comme assistant personnel et remplaçant de Yaḥyā Qāsim, propriétaire et gérant du quotidien *al-Shaʿb*, organe du

---

al-muwāṭinīn al-yahūd fī l-mujtamaʿ al-ʿirāqī al-ḥadīth), op. cit. ; Meir Baṣrī, *Personnalités juives de l'Irak moderne* (*Aʿlām al-yahūd fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), op. cit., vol. 1, p. 76.

44 « Hakham Abdallah Somekh », *The Scribe, Journal of Babylonian Jewry*, nº 36, septembre 1989, 4, www.dangoor.com (consulté le 19 août 2015). David Solomon Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad*, op. cit., p. 141-144.

45 Eli ʿAmir, « Entretien avec Menashe Somekh » (« Shiḥa markazit ʿim Menashe Somekh ») ; entretien avec Menashe Somekh, Jérusalem, 6 décembre 2010.

parti du même nom, jusqu'à son départ en 1950. Il travailla pour la radio israélienne dès le début des années 1960, et vit aujourd'hui à Jérusalem.

Somekh, Nisīm Yūsuf (1888-1928)[46]

Né à Bagdad en 1888, Nisīm Yūsuf Somekh étudia à Alep et à Beyrouth, avant de revenir à Bagdad après la proclamation de la constitution en 1908. Il fonda *al-Zuhūr*, un quotidien politique bilingue arabe-turc, en novembre 1909, en collaboration avec Rashīd al-Ṣaffār. Entre 1911 et 1917, il travailla dans l'administration d'une compagnie ferroviaire allemande. Atteint d'une maladie neurologique, il perdit la vie le 21 novembre 1928.

Sūsa, Aḥmad (Nisīm) (1900-1982)[47]

Né à al-Hilla en 1900, il obtint un diplôme de l'université américaine de Beyrouth en 1924, où il étudia le génie civil. Il obtint son doctorat en 1930 à l'université Johns Hopkins à Baltimore, où il se convertit à l'islam, conversion qui ne devint officielle que le 7 novembre 1936 lors d'une cérémonie à l'université d'al-Azhar. Après son retour en Irak, il travailla comme ingénieur en irrigation pour le gouvernement. Il est mort à Bagdad en 1982.

Il publia de nombreux ouvrages dans le domaine de l'agriculture, de la civilisation et de la religion. Parmi ses ouvrages sur la religion et la civilisation, on compte *Ma route vers l'islam* (*Fī ṭarīqī ilā l-islām*) (1936), *Arabes et juifs dans l'histoire* (*Al-ʿArab wa-l-yahūd fī l-taʾrīkh*) (1972) et *Civilisation de Mésopotamie, entre Sémites et Sumériens* (*Ḥaḍārāt wādī al-rāfidayn bayna l-sāmiyyīn wa-l-sūmiriyyīn*) (1980).

Ṭwayg, Ṣāliḥ (Naʿīm) (1916-1989)[48]

Né à Bagdad en 1916 et diplômé de l'école de l'Alliance israélite universelle en 1934, Ṣāliḥ Ṭwayg débuta en publiant ses nouvelles, comme *La Misérable* (*Al-Bāʾisa*) et *Soupirs*

---

46 Meir Baṣrī, *Personnalités juives de l'Irak moderne* (*Aʿlām al-yahūd fī l-ʿIrāq al-ḥadīth*), op. cit., vol. 1, p. 61.

47 Aḥmad (Nisīm) Sūsa, *Ma route vers l'islam* (*Fī ṭarīqī ilā l-islām*), op. cit.

48 Māzin Laṭīf, « Une personnalité exceptionnelle dans l'histoire de la presse irakienne, a-t-elle vraiment été oubliée ? » (« Shakhṣiyya fadhdha fī taʾrīkh al-ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya, unsiyat ḥaqqan ? ») ; Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 51-52 ; ʿAbd al-Ilāh Aḥmad, *Émergence et développement de la nouvelle en Irak*

(*Ta'awwuhāt*) dans *al-Ikhā' al-waṭanī* en 1932, *Le Regret* (*Al-Nadam*) et *Entre vérité et imaginaire* (*Bayna l-ḥaqīqa wa-l-khayāl*) en 1934 dans *al-ʿIrāq*. Il continua comme traducteur et rédacteur pour *al-Ḥāṣid*, où ses nouvelles furent également publiées, ainsi que comme rédacteur pour le quotidien *al-Ahālī* entre 1934 et 1937. Il travailla après cela pour d'autres rédactions comme à *al-Mabda', Ṣadā al-ahālī, al-Ra'y al-ʿāmm, al-Ḥawādith, al-Ṭarīq* et *al-Zamān*, de même que pour *Ṣawt al-ahālī* lorsque le quotidien devint l'organe du Parti national démocratique en 1946, auquel il adhéra jusqu'à sa dissolution. Ses articles consistaient en des traductions de dépêches internationales en anglais et en français ou en des commentaires politiques. Il dut cesser toute activité journalistique après le coup d'État du 8 février 1963, mais continua à travailler avec Kāmil al-Chādirchī sur ses Mémoires jusqu'à sa mort en 1968. Il quitta l'Irak en 1973 pour se rendre en Israël, où il travailla au sein de la rédaction du quotidien israélien de langue arabe *al-Anbā'*, notamment pour la rubrique « Souvenirs et réflexions », ainsi que pour la radio israélienne de langue arabe. Parallèlement, il exerça la fonction de comptable pour Israel Aerospace Industries. Il est mort en avril 1989.

Yaʿqūb, Maurice Ilyās[49]

Originaire de Bagdad, il fut soupçonné de mener des activités communistes alors qu'il était encore à l'école secondaire. Proche du Parti national démocratique en 1946, il ouvrit une librairie rue al-Rashīd, où il vendait principalement des revues littéraires soviétiques. Il fut arrêté en 1948, pour avoir pris part aux manifestations de la *Wathba*, et exilé au sud de Kerbala. Grâce au soutien du Parti national démocratique, il put reprendre des études de droit, avant d'être une nouvelle fois arrêté à la fin de ses études. Il quitta l'Irak pour se rendre en Israël, où il travailla comme enseignant dans un village arabe. Il se rendit ensuite à Paris, où il effectua une thèse de doctorat en droit international.

Yūsuf, Mathilda[50]

Diplômée de l'école Laura Khaḍḍūrī, puis de l'école de l'Alliance israélite universelle, Mathilda Yūsuf collabora pour *al-Ḥāṣid*, sur des questions sociales et littéraires, ainsi

---

(*1907-1938*) (*Nash'at al-qiṣṣa wa taṭawwuruhā fī l-ʿIrāq* [*1907-1938*]), op. cit., p. 463 ; entretien avec Rachel Khalastchi (fille de Ṣāliḥ Ṭwayg), Ramat Gan, 2 novembre 2011.

49 Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 223 ; *Ṣawt al-ahālī*, Bagdad, 9 août 1946, p. 3.

50 Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 71-72.

que pour les quotidiens *al-Ṭarīq, al-Ra'y al-ʿāmm*, et *al-Zamān*, par des réflexions sur la littérature et la société.

Zaʿrūr, Menashe (1900-1972)[51]

Né à Bagdad en 1900 d'une famille commerçante, Menashe Zaʿrūr effectua sa scolarité dans des écoles gouvernementales. Il commença comme simple employé typographe dans différents périodiques et devint, au fil des ans, rédacteur pour le quotidien *al-ʿArab* dirigé par le père Anastase le Carmélite, puis pour *al-ʿIrāq* jusqu'en 1934. Il travailla par la suite pour les rédactions d'*al-Bilād* pendant deux ans, d'*al-Ḥawādith* et d'*al-ʿAhd*. Il travailla également en collaboration avec Anwar Shā'ūl pour la rédaction d'*al-Ḥāṣid*. Son intense activité journalistique lui valut le surnom de « soldat inconnu de la presse irakienne » (*al-jundī al-majhūl fī ʿālam al-ṣiḥāfa al-ʿirāqiyya*) par Meir Baṣrī et Ibrāhīm Ovadia. Il travailla également pour des périodiques palestiniens et libanais. Il est l'auteur de nouvelles, qu'il publia dans la presse irakienne à la fin des années 1920, comme *Victime de l'amour* (*Ḍaḥiyyat al-ḥūbb*) dans *al-ʿIrāq* en 1929. Il fréquenta dès les années 1920 des cercles intellectuels uniquement composés de musulmans, qui avaient l'habitude de se rassembler dans la mosquée de Ḥaydar Khāna, et auprès desquels il se spécialisa dans l'étude de la langue arabe et du *fiqh* islamique. Les *majālis* hebdomadaires qu'il organisait dans les bureaux de la rédaction d'*al-ʿIrāq*, notamment en compagnie de Razzūq Ghannām, étaient célèbres. En 1952, il se rendit en Turquie, où il resta quelque temps avant de rejoindre le reste de sa famille en Israël, où il continua à exercer comme journaliste. Il travailla pour la revue *al-Ḥurriyya*, puis pour les quotidiens israéliens de langue arabe *al-Yawm* et *al-Anbā'*, en usant du même pseudonyme. Il est mort en janvier 1972.

51 Rufā'īl Buṭṭī, *Souvenir irakien* (*1900-1956*) (*Dhākira ʿirāqiyya* [*1900-1956*]), op. cit., p. 156 ; Ṣālīḥ Ṭwayg, *Souvenirs et réflexions* (*Dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 49-50 ; Ibrāhīm Ovadia, *La musique irakienne, musiciens et musiciennes irakiens, chansons du patrimoine irakien* (*Maʿa al-ghinā' al-ʿirāqī, muṭribūn wa muṭribāt wa aghānin min al-turāth al-ʿirāqī*), op. cit., p. 19-20 ; entretien anonyme ; ʿAbd al-Ilāh Aḥmad, *Emergence et développement de la nouvelle en Irak* (*1907-1938*) (*Nash'at al-qiṣṣa wa taṭawwuruhā fī l-ʿIrāq* [*1907-1938*]), op. cit., p. 459 ; Meir Baṣrī, *Voyage d'une vie. Des rives du Tigre aux bords de la Tamise* (*Riḥlat al-ʿumr, min ḍifāf Dijla ilā wādī al-Tayms, dhikrayāt wa khawāṭir*), op. cit., p. 39.

Zilkha, Yūsuf Hārūn (1921-)[52]

Au début des années 1930, il commença comme rédacteur pour le quotidien *al-Shaʿb*, parallèlement à son travail dans une compagnie de chemins de fer. Lorsque la Ligue antisioniste (ʿUṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya) fut rendue officielle par le gouvernement al-Suwaydī en mars 1946, Yūsuf Hārūn Zilkha en fut reconnu président. Du temps de la publication du quotidien *al-ʿUṣba*, il en rédigeait régulièrement les éditoriaux. Il publia par ailleurs un traité intitulé *Le Sionisme, l'ennemi des Arabes et des juifs*, en 1946. À son arrivée en Israël, il s'installa à Ramat Gan et travailla comme avocat.

52 ʿAbd al-Laṭīf al-Rāwī, *La Ligue antisioniste en Irak* (*1945-1946*) (*ʿUṣbat mukāfaḥat al-ṣahyūniyya fī l-ʿIrāq* (*1945-1946*)), op. cit., p. 24-34 ; entretien avec Menashe Somekh, Jérusalem, 6 décembre 2010.

Annexe 2
Repères chronologiques

1835 Création à Istanbul du grand-rabbinat ottoman (*hahambaşı*).

1849 Premier *hahambaşı* nommé à Bagdad.

1864 Ouverture de la première école de l'Alliance israélite universelle à Bagdad.

1865 Rédaction du « Règlement du rabbinat » (*Hahamhane Nizamnamesi*) accepté en mai.

1876 Promulgation de la Constitution ottomane.

1889 Épidémie de choléra à Bagdad en août et affrontements intercommunautaires.

1908 Révolution jeune-turque.
Série d'attaques organisées contre les juifs à Bagdad en septembre-octobre.
Sason Ḥasqayl, juif de Bagdad, devient député au Parlement ottoman en novembre.

1909 Déposition du sultan Abdülhamid II et restauration de la Constitution ottomane de 1876.
Décret impérial édicté par le sultan Mehmed V réaffirmant les droits des juifs ottomans.

1910 La ville de Bagdad compte entre 40 000 et 45 000 juifs à Bagdad.

1913 Participation du commerçant juif Sulaymān ʿInbar au premier congrès arabe en 1913 à Paris en sa qualité de membre de l'« Association jeune-arabe » (al-Jamʿiyya al-ʿarabiyya al-Fatāt).

1917 Occupation de Bagdad par les Britanniques en mars.

1920 Le mandat sur l'Irak attribué à la Grande-Bretagne, lors de la conférence de San Remo en avril.
Révolution contre les Britanniques (*thawrat al-ʿishrīn*) entre juillet et octobre.

1921 Participation de l'homme politique juif Sason Ḥasqayl à la conférence du Caire, au cours de laquelle Fayṣal b. Ḥusayn est choisi pour régner sur l'Irak.
Fayṣal est couronné roi en août.

1924 La Constitution du royaume d'Irak est approuvée.
Première revue dirigée par des juifs rédigée entièrement en langue arabe (*al-Miṣbāḥ*).

1928 Visite de l'homme d'affaires britannique sioniste Alfred Mond à Bagdad au mois de février.

1929 Décès du haut-commissaire sir Gilbert Clayton en septembre.
Suicide de ʿAbd al-Muḥsin al-Saʿdūn en novembre.

Un important conflit divise la communauté juive à propos de la question du grand-rabbinat.

1930 Traité d'alliance signé entre Britanniques et Irakiens en juin (traité anglo-irakien).

1931 La loi sur la communauté israélite (nº 77) est adoptée.

1932 Indépendance formelle du royaume d'Irak, qui devient membre de la Société des Nations en octobre.

Formation du groupe al-Ahālī.

1933 Mort de Fayṣal Ier à Berne en septembre. Ghāzī son fils lui succède.

1936 Coup d'État militaire mené par le chef d'état-major Bakr Ṣidqī et soutenu par Ḥikmat Sulaymān, membre d'al-Ahālī, en octobre.

La revue *al-Ḥāṣid*, dirigée par Anwar Shā'ūl devient politique en décembre.

1937 Assassinat de Bakr Ṣidqī en août, démission de Ḥikmat Sulaymān quelques semaines plus tard.

1939 Mort de Ghāzī à Bagdad en avril. Son fils de trois ans Fayṣal II lui succède, son oncle ʿAbd al-Ilāh est nommé régent.

1941 Coup d'État militaire mené par Rashīd ʿĀlī al-Gaylānī et le « carré d'Or » en avril, et intervention militaire britannique quelques jours plus tard.

Des émeutes éclatent, prenant pour cible les quartiers peuplés par des juifs (*Farhūd*).

1942 Arrivée des premiers émissaires sionistes et établissement d'un mouvement sioniste à Bagdad.

1946 Cinq partis sont autorisés officiellement par le Premier ministre Tawfīq al-Suwaydī : le Parti libéral, le Parti de l'Indépendance, le Parti de l'union nationale, le Parti du peuple et le Parti national démocratique.

La Ligue antisioniste, constituée majoritairement de juifs, est également officiellement reconnue. Le premier numéro du quotidien *al-ʿUṣba* (la Ligue) paraît en avril.

1948 Le traité de Portsmouth, rendu public en janvier, provoque des émeutes (*Wathba*) à Bagdad, qui durent jusqu'en mai.

Condamnation à mort du commerçant juif, Shafīq ʿAdas, jugé coupable d'avoir vendu des armes à l'État d'Israël, à Basra en juillet.

1950 En janvier 1950, le ministre de l'Intérieur Ṣāliḥ Jabr soumet un projet de loi de dénaturalisation (*qānūn isqāṭ al-jinsiyya*), adressé aux juifs. Cette loi est votée le 4 mars.

On compte six explosions visant des bâtiments juifs entre avril et juin.

1951 Entre les mois de janvier 1950 et décembre 1951, près de 120 000 en provenance de Bagdad sont enregistrés à l'immigration israélienne.

Index